İnsanlık, süregiden tarihsel serüveninde sahip olduğu ve geliştirdiği kabiliyetleriyle bilim, kültür ve sanat değerleri üretir. Ürettiği bu değerler ile tüm insanlığa katkı sunar. Ortak bir zihniyetin ürünü olan her bir medeniyet, tarih sahnesinde yerini alır. Müslümanlar olarak İslam Medeniyetinin değerlerini yaşamak, korumak, geleceğe taşımak ve daha iyi bir gelecek inşa edebilmek hepimizin sorumluğudur. Bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi, zamanın ve değişimin baskısına karşı medeniyetimizi ihya etmekle mümkündür. Böylece çağın ihtiyaçlarına cevap verilebilir.

Elinizdeki "İHYÂ" başlıklı üç cilt halinde yayınlanan bu eser, İslam ve Medeniyet serimizin ikincisini oluşturmaktadır. Eserde İslam medeniyetinin ihya edilmesine yönelik farklı ilim sahalarından kıymetli araştırmacılar, kendi bilimsel bakış açılarıyla tespit ettikleri problemleri ve çözüm önerilerini sunmuşlardır. Literatürde önemli bir boşluğu dolduracağına inandığımız bu eserin ortaya çıkmasında bilimsel çalışmalarıyla katkı sağlayan bütün yazarlara müteşekkiriz.









III

İHYÂ

Editörler:
Erkan Yar
Esra Gülengül
Atef İbrahim Muhaysin
Abdullah Çağatay

İslam ve Medeniyet Serisi: 2



İHYÂ

III. cilt

Editörler:
Prof. Dr. Erkan Yar
Dr. Öğr. Üyesi Esra Gülengül
Prof. Dr. Atef İbrahim Muhaysin
Arş. Gör. Abdullah Çağatay







İSLAM VE MEDENİYET SERİSİ: 2

İHYÂ

III. Cilt

Editörler:
Prof. Dr. Erkan YAR
Dr. Öğr. Üyesi Esra GÜLENGÜL
Prof. Dr. Atef Ibrahim MUHAYSIN
Arş. Gör. Abdullah ÇAĞATAY



İhyâ III. Cilt
İslam ve Medeniyet Serisi: 2

Editörler:
Prof. Dr. Erkan YAR
Dr. Öğr. Üyesi Esra GÜLENGÜL
Prof. Dr. Atef Ibrahim MUHAYSIN
Arş. Gör. Abdullah ÇAĞATAY

Genel Yayın Yönetmeni:
Mustafa ÇALIŞKAN

Bu kitap Elazığ Belediyesi'nin katkılarıyla basılmıştır.

KİTAP DÜNYASI YAYINLARI
Yayın No: 280

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51889

ISBN 978-605-351-565-4

Kapak Tasarım: DiZGiMIZANPAJ.com
Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ**
meh_ates@hotmail.com

Baskı, Cilt:
Bulut Dijital Matbaa San. Tic. Ltd. Şti.
Musalla Bağları Mh. İnciköy Sk. No: 1/A
Selçuklu/KONYA
Sertifika No: **48120**

Aralık 2022 / İstanbul

Kitap Dünyası Yayınları
Alayköşkü Cad. Küçük Sk. Civan Han No. 6/D:4
Cağaloğlu – İSTANBUL
Tel: 0212 514 93 05

www.kitapdunyasi.com.tr
bilgikitapdunyasi@gmail.com



Bu çalışmanın yayınlanmasına destek veren Elâzığ Belediye Başkanı
Sayın ***Şahin ŞERİFOĞULLARI****'na şükranlarımızla…*

المقدمة

إن مفهوم الإحياء مستخدم في القرآن مع الموت بمعناه الحقيقي ويشير إلى حياة الكائنات الحية. في هذا الاستخدام، الإحياء؛ يفسر على أنه إعادة خلق في مكان لا يعرفه الإنسان. من ناحية أخرى، تُشير كلمة "الإحياء" لأولئك الذين يعيشون بالإيمان بالمعنى الرمزي، وتستخدم كلمة "الأموات" للذين لا يؤمنون بقلوبهم. ومع ذلك فقد جاء في القرآن أن الله ينسخ الأيات وينزل "خير منها" على الناس في كل فترة. في هذا التحديد، فإن عبارة "خير منها"؛ يشير إلى تغيير الأحكام التي تصبح إلزامية مع تغير المجتمعات.

في هذا الكتاب، لم تُستخدم كلمة إحياء بالمعنى الوجودي. يعتمد اختيار الإحياء كموضوع لهذا العمل على الحكم بأن إحياء المجتمعات يمكن أن يتحقق من خلال إحياء المعرفة الدينية.

الإحياء؛ إنها المشكلة الأساسية في الفكر الإسلامي. ظهر التجديد في مجالات الحياة المختلفة كضرورة في كل فترة تاريخية، وهذا قد التمس في قطاعات مختلفة. الإحياء يقوم أساسًا على التغير في المجتمع ويستلزم التغيير فيها. في هذا الصدد، فإن الإحياء هو أيضًا موضوع علم الاجتماع. الإصلاح هو إزالة كائن من حالة التعطيل وتحسينه، أي لجعله وظيفيًا. وفي هذه الحالة، يتعلق الأمر بالفكر والعلم والمؤسسات والبنية الاجتماعية. طورت المدارس الإعتقادية مبادئ مختلفة حول احتياجاتهم ومستلزماتهم الإحيائية. حقيقة أن الشيعة يرون أن التجديد في مجال وظيفة الإمام لأنه يستند إلى الوحي. في مقابل هذا الاعتقاد، يرى أهل السنة بأن الله يرسل مجددًا في بداية كل قرن.

في التقليد الإسلامي، الإحياء فردي وليس مؤسساتي. لهذا السبب، نرى الأفراد وليس المؤسسات المحتاجة في فصول هذا الكتاب. والأشخاص هم الذين طرحوا نظرياتهم حول الإحياء في مؤلفاتهم. الا أن هناك تحديات داخلية وخارجية تسعى إلى الحد من جهود إحياء الفرد للبنية الاجتماعية. في بعض الأحيان يتم إدراك هذه العقبات كمعتقدات دينية كإتهامهم بالبدعة أو إتباع الأهواء، وكل هذه المفاهيم تاريخية ونسبية. لا يمكن قبول جهود الإحياء الفردية إلا ضمن الإطار التقليدي. والهياكل الاجتماعية تقليدية في فهمها للدين. لهذا السبب، من الضروري إعادة النظر في قضية التجديد وجعلها مرتبطة بحيوية المؤسسات بدلا من تقييدها بالجهود الفردية.

لجنة التحرير

العزيز – 2022

المحتوى

الباب الثالث

ظاهر الإحياء عند علماء المسلمين

الباب الرابع

المدارس الدينية ونظرية الإحياء

المدخل



مشاريع الإحياء في تاريخ الإسلام

د. توفيق بن عامر
تونس\ رئيس الجمعية التونسية للتصوف، بيت الحكمة
taoufikbenameur@yahoo.fr

المقدمة

يقتضي تناولنا لهذا الموضوع إلهام توخي خطة منهجية دقيقة وكفيلة بالإحاطة بمختلف جوانبه ابتداء بتحديد المفاهيم المركزية المؤطرة لمسار البحث وانتقالا أثر ذلك إلى رسم الأطر التاريخية ليتسنى لنا في مرحلة موالية القيام برصد أبرز القضايا التي تثيرها مشاريع الإحياء في تاريخ الإسلام والوقوف على الرهانات الحضارية التي رامت تحقيقها ومدى نجاحها أو اخفاقها في ذلك محاولين في خاتمة هذا التحليل استخلاص أهم النتائج والنظر في إمكان الاستفادة منها لتهيد الطريق لصياغة المشروع الاحيائي المعاصر.

وبناء على هذه الخطة نرتئي في مستهل هذا البحث تحديد مفهوم الإحياء وضبط شروطه وخصائصه وأهدافه الثقافية والاجتماعية لنرصد انطلاقا من هذا التحديد وعلى ضوء تلك الخصائص والأهداف أهم المشاريع الإحيائية في تاريخ الإسلام ماضيا وحاضرا وهو ما يستدعي منا الوقوف عند كل مشروع احيائي للتعريف به أولا ثم لتحليل منطلقاته الفكرية وعوامله ودواعيه الحضارية ورسم أبرز توجهاته وغاياته وصولا الى بيان فعاليته في الواقع الاجتماعي وأثره في مجرى التاريخ. ولن نقتصر في عرض تلك المشاريع والحركات الاحيائية على التعريف بها وتحليل مختلف أبعادها ومستنداتها النظرية والعقائدية وانما سنولي أهمية أيضا لبيان حدودها سواء على الصعيد الفكري أو على المستوى العملي.

ولا يتاح لنا ذلك الا من خلال اجراء مقاربة نقدية لتلك الحركات الاحيائية لأن الغاية من هذا العمل التقييمي هي الاستفادة من تجارب الماضي والحاضر بما فيها من نجاحات وخيبات واستخلاص الدروس والعبر التي من شأنها أن تنير لنا الطريق المؤدية الى رؤية احيائية متماسكة والى منهج احيائي ملائم لمستقبل الحضارة الإسلامية وكفيل بتحقيق الأهداف المرجوة المتمثلة في تجاوز العقبات التي يواجهها الواقع الحضاري الراهن والتي يعاني منها الفكر الإسلامي والمجتمعات الإسلامية. ولابد أيضا من استحضار الواقع العالمي وما يواجهه من تحديات ودور الرؤية الاحيائية الإسلامية في معالجة تلك الاوضاع والتصرف ازاءها.

ولن تكون المقاربات النقدية والرؤى المنهجية وان كانت ضرورية في هذا المضمار قادرة وحدها على صياغة رؤية احيائية ناجعة ما لم تكن مدرجة في سياق التشخيص للعوائق الحائلة دون ذلك سواء على مستوى المؤسسات والهيئات والجماعات والقوى السياسية أو حتى على مستوى الأفراد ومستوياتهم التعليمية والثقافية وبناء على ذلك لامناص من ابتكار السبل الكفيلة برفع تلكم التحديات والعمل على تجاوزها وتذليلها بوضع الخطط العملية لصياغة رؤية احيائية قابلة للتطبيق ومناسبة للأوضاع وللمتغيرات.

وبما أن هذا البحث هو من قبيل العمل التقييمي لمحاولات الإحياء المشار إإليها مركزا على ما تضمنته من أبعاد ايجابية وأخرى سلبية فلن يكون في غنى عن الاشارة الى ضرورة تلافي تلك النقائص مع الاحتفاظ بما تضمنه تلك المحاولات من نقاط القوة وذات القابلية للاستمرار واختراق الزمن.

وسوف نعتمد في هذا البحث تحقيقا لهذه الغاية ما تضمنه التراث الإسلامي من محاولات احيائية على مستوى الفكر والعمل سواء على أيدي المتكلمين والفلاسفة والصوفية قديما أو على أيدي المحدثين والمعاصرين من أرباب الفكر الديني والسياسي ومن رجال الاصلاح على الساحة الإسلامية.

في معنى الإحياء

من الضروي لتناول هذا الموضوع مثلما أشرنا أن نتواضع أولا على مفهوم الإحياء حتى لا نحيد على مسار البحث فيه وحتى نحقق بالوقوف على دقيق معانيه الأهداف المرجوة من هذا الطرح ونضمن سلامة النتائج المنتظرة منه والسداد والتوفيق في درك المبتغى من تفحص الظواهر التاريخية المتصلة به أو المواكبة له والأطروحات الفكرية والنظرية الناجمة عنه أو الملازمة له مما يضع بحثنا على الدرب الصحيح في منطلقاته ويوفر له حدا أدنى من الانسجام في تحاليله وأحكامه.

إن المراد بالإحياء هو بعث الحياة من جديد في الظواهر الثقافية والحضارية التي أدركها البلى واعتراها التحجر والجمود حتى غدت غير قادرة على أداء وظائفها على الوجه الأكمل. وكما للتحجر والجمود أسبابه فان للإحياء دواعيه أيضا وهما مع ذلك يتقاطعان ويفترقان حول نقطتين أساسيتين هما مستوى الوعي البشري ومستوى الواقع الحضاري. فالوعي والواقع معطيان حاضران في كل منهما ولكنهما يختلفان حول الموقف المتخذ ازاء كل واحد منهما. فإذا كان سبب الجمود هو فقدان الوعي بظاهرة التغير سواء في مستوى الادراك البشري أو مستوى الواقع الحضاري والمحافظة بناء على ذلك على الموجود والجنوح إلى الإتباع والتقليد والتشبث بأهداب الماضي فإن من أهم دواعي الإحياء الاحساس بضرورة مواكبة التغير والتطور في كل من الوعي الثقافي والواقع الحضاري والتطلع إلى التفاعل مع المستجدات على هذين الصعيدين في اهتمام بالراهن وتشوف إلى الآتي. وهكذا نجد أنفسنا إزاء موقفين متقابلين من مفهوم الزمن وحركة التاريخ.

ونحن معنيون في هذا البحث بحركة الإحياء دون غيرها من الظواهر الثقافية في المجتمعات الإسلامية وفي صلتها بأصل من أصول المسألة الثقافية في الفضاء الإسلامي ونعني به إحياء الفكر الديني في التاريخ الإسلامي قديما وحديثا. وتتعين الاشارة في هذا السياق الى أننا نستثني في مقاربتنا هذه الحركات الحاملة للواء الإسلام لغايات سياسية وتعبوية

والرافعة لشعارات النزاع على السلطة دون أن تستبطن بالضرورة رسالة احيائية وعمقا فكريا وإعدا وهادفا إلى بناء جديد. وسنعمد إلى الاهتمام بشكل حصري بالحركات الفكرية الحاملة لرسالة احيائية والمبشرة برؤية تروم معالجة قضايا الراهن وكسب رهانات المستقبل وان كانت لاتلغي من برامجها المسألة السياسية بصفتها أحد مكونات الواقع المجتمعي والمشروع الحضاري. كما سنقصي من اعتبارنا كل تيار فكري لايهدف الى تغيير وضع قائم ولا يبشر برؤية فكرية جديدة ويكرس العودة الى الماضي أو لا يلتزم بالانتماء للمرجعيات الدينية أو الحضارية المؤسسة للهوية الإسلامية.

في الإحياء الإسلامي القديم

لعل أول ما ينبغي أن نلفت إليه الانتباه في هذه المرحلة من البحث هو أن فكرة الإحياء قد كان لها حضور بارز في التراث الإسلامي في مختلف الأحقاب التاريخية لأنها فكرة متاصلة فيه ونابعة من النصوص المؤسسة للمسألة الدينية وذلك لعدة اعتبارات مبدئية وعقائدية من أهمها أن الإسلام قد جاء حاملا لفكرة التغيير للأوضاع التي نشأ فيها. ويمكن القول بأن هذه الفكرة تمثل جوهرالرسالة المحمدية وقد عبر عنها الوحي القراني في أكثر من سياق وجعل منها مبدأ من مبادئ الدعوة للدين الجديد وأداة من أدوات انتشاره بين الناس. ومن أشهر الآيات الدالة على ذلك قوله تعالى: {ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}(1) فدل على أن التغيير الحقيقي والفعال هو الذي ينطلق من تغيير الوعي بالذات إذ به يتسنى لها أن تغير الواقع المجتمعي والحضاري من حولها. كما جاءت نصوص السنة النبوية معاضدة لهذا المعنى وأضافت اليه وعززته اذ جعلت من التغيير أداة للإحياء والتجديد بصورة دورية على مر العصور المتعاقبة اذ بشر رسول الإسلام بأن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها. ولا مراء في أن حضور فكرة الإحياء في النصوص الدينية المؤسسة سيكون له أثره الفعال في الضمير الإسلامي وسيكون حافزا له على انجاز مشاريع الإحياء والتجديد كلما اقتضت الأوضاع الإسلامية ذلك.

وفعلا لقد حدث ما كان متوقعا وجرت الأمور مثلما كان منتظرا اذ ظهرت عبر التاريخ الإسلامي دورات احيائية متعاقبة ومتزامنة اقتضتها الظروف الحضارية وكانت حاملة لرسائل فكرية وعقائدية واكبت تغير الأوضاع وساهمت في ابتكار الحلول للأزمات وفتحت افاقا جديدة للتطور الثقافي والنمو الحضاري. وتواصل انبعاث تلك الدورات الاحيائية عبر القرون الى حدود الفترة التي اصطلح على نعتها بعصور الانحطاط. وهي في الواقع عصور من الاستقرار والركود والاكتفاء بالرصيد الثقافي والحضاري الموجود دون التفكير في تنميته والاضافة اليه وهو ما عبر عنه الفقهاء بغلق باب الاجتهاد في الوقت الذي كان فيه الاخر المسيحي الغربي على الضفة الشمالية للمتوسط يقوم بالتأسيس لنهضته انطلاقا من مشاريع الإحياء والمراجعات الفكرية والدينية للثقافة المسيحية.

والآن وبعد أن حددنا الهدف من هذه الدراسة بدقة وجلاء وبعد أن أوضحنا تأصل فكرة الإحياء في التراث الإسلامي وما أفرزه استحضارها من حراك ثقافي وحضاري وما نتج عن التخلي عنها من خمود جذوة ذلك الحراك

---

1 سورة الرعد–الاية 11

طوال عصور الانحطاط نعتزم التأمل عن كثب في أهم تلك الدورات الاحيائية في التاريخ الإسلامي القديم وفي الظروف التاريخية التي أنجبتها والرسالة التي حملتها والغايات التي سعت الى تحقيقها في كل دورة احيائية من تلك الدورات.

الدورة الإحيائية الكلامية

قد لا نعدو الحقيقة التاريخية إذا ما قلنا ان أول دورة احيائية في تاريخ الإسلام بعد عصر الدعوة قد كانت تلك التي اضطلع بانجازها علماء الكلام وكان من أهم عواملها ودواعيها اصلاح الوضع الثقافي والوضع الاجتماعي والسياسي اللذين كانا سائدين في عهد الحكم الأموي. فقد كان الوضع الثقافي يرزح تحت هيمنة أهل الحديث التي كرست جهودها للرواية والنقل وجمعت في ذلك بين الغث والسمين ورسخت سنة الاتباع والتقليد وعاضدت بذلك سنة الخضوع والانصياع اجتماعيا وسياسيا اذ كان النظام السياسي الأموي يتعمد تبرير هيمنته وجبروته بعقيدة القضاء والقدر ويقاوم عقيدة حرية الاختيار وينشر العقيدة الجبرية. ومما زاد الطين بلة أن ظهرت في تلك الأثناء الفرقة الجهمية[2] التي كانت تواكب ذلك الوضع وتدعم عقيدة الجبر وتلغي الاختيار وتنفي مسؤولية الانسان عن أفعاله مستعملة في ذلك شتى الوسائل العقلية والنقلية.

لكن علماء الكلام من القدرية والمعتزلة قد قاوموا هذا التيار المؤذن بالانهيار وركزوا رسالتهم الاحيائية على مبادئ أساسية تهدف الى نقض تلك المنظومة السائدة ثقافيا وسياسيا فأولوا للعقل أهمية قصوى وبوؤوه منزلة ريادية في منظومتهم الفكرية والعقدية ورفعوا شعار العدل والحرية وحملوا الانسان مسؤولية أفعاله وعبروا عن هذه القيم بالمبادئ الخمسة التي تأسس على قاعدتها مذهب الاعتزال[3] لكن هذه التجربة الاحيائية العقائدية التي اتت أكلها الايجابي على الصعيد الثقافي والاجتماعي والسياسي ردحا من الزمن لم يكتب لها أن تعمر طويلا ولم يتجاوز تأثيرها حدود القرن الرابع للهجرة الا فيما ندر وذلك لعدة أسباب حضارية تظافرت للحد من انتشارها والزامها بالتراجع والأفول وهو ما عرف تاريخيا بمحنة المعتزلة. ولعل من أهم تلك اللأسباب نظام الحكم الاستبدادي الذي لم يكن يسمح باستمرار تلك الرؤى المتحررة. ولا يخفى أيضا أن عقلية التعصب للمذهب والرد العنيف على المخالف والزام المعارض على قبول الراي بالقوة كما حدث في مسألة خلق القران قد ساهم كل ذلك في التراجع عن المسار. كما أن صعود القوى الدينية المحافظة قد مكنها من أن تحد تدريجيا من عنفوان العقل عن طريق الأشاعرة والماتريدية مقارنة بتيار الحنابلة الذي كان عاملا محددا في افشال تلك التجربة الاحيائية وكان وراء تراجع عملية الإحياء وعدم استمرارها ليؤول الوضع عودا على بدء.

الدورة الإحيائية الفلسفية

وتزامنا مع تلك الظروف ظهرت دورة إحيائية أخرى لتستلم المشعل من الأولى ونعني بها الدورة الإحيائية الفلسفية التي لعبت دورا هاما في إذكاء الرؤى العقلانية في تاريخ الفكر الإسلامي مستعينة في ذلك بالتراث الفلسفي اليوناني

---

2 (الدارمي- الرد على الجهمية- ليون1960)

3 (القاضي عبد الجبار- الأصول الخمسة-مكتبة وهبة-1965)

وكانت لها أطروحاتها الفلسفية في تحليل الرسالة الدينية التي جاء بها الإسلام فخاضت في قضايا الوجود الالهي وخلق العالم كما تناولت مسألة النبوة والوحي ومسألة البعث والحساب وقدمت فيها أطروحات نظرية متناسقة مع الاطروحات الدينية واجتهد الفلاسفة المسلمون منذ الكندي الذي كان حاملا لاراء المعتزلة الى ابن رشد[4] في محاولة التوفيق بين الحكمة والشريعة وأثبتوا نوعية كل منهما كما أكدوا ما بينهما من اتصال وقد ضمنوا اراءهم تلك في رسائل فلسفية ذات طابع أدبي مثل رسالة حي بن يقظان التي كانت بمثابة الأنموذج الفلسفي والأدبي المتبع اذ ألف فيها ابن سينا وابن طفيل كما نسج ابن باجة في تدبير المتوحد على ذلك المنوال وكانت الغاية من وضع تلك المؤلفات اثبات اهتداء العقل البشري الى وجود الخالق والايمان به حتى وان لم تبلغه الشرائع والرسالات الدينية.

ولم يقتصر فلاسفة الإسلام على توظيف معارفهم في الالهيات والطبيعيات لهذا الغرض بل ارتادوا بها مجالات في الفكر الاخلاقي كما عند مسكويه وفي نظام المدينة وأبعاده السياسية كما عند الفارابي. بل انهم وظفوا المنطق اليوناني في تحليلهم للقضايا الاعتقادية فأصلوا ذلك المنطق في الثقافة الإسلامية حتى شاع في الأوساط الدينية وتبناه الأصوليون والفقهاء في استدلالاتهم واعتمدوه في استنباطاتهم. واذا كان بعضهم قد رفض أطروحات فلاسفة اليونان المناقضة للعقيدة مثل الإمام أبي حامد الغزالي[5] فانه قبل المنطق وبنى على أساسه العديد من أطروحاته النظرية في العقيدة والشريعة وتصدى به للكثير من المواقف المحافظة والمقاربات التقليدية.

إلا أن هذه الدورة الإحيائية الفلسفية قد اتسمت أكثر من سابقتها الكلامية بضرب من القصور عن التأثير في الجماهير العريضة وذلك بسبب طابعها النخبوي اذ كان جل فلاسفة الإسلام برغم حرصهم على تحقيق الانسجام بين المقولات الدينية والمقولات الفلسفية قد أكدوا في المقابل تميز هذه عن تلك باعتبار الأصل والمرجعية. فإذا كانت الأولى في نظرهم منبثقة من قوى المخيلة فإن الثانية صادرة عن القوى العقلية واعتبروا الفلسفة بناء على هذا التمييز حكرا على الخاصة بينما رأوا الشريعة من شأن العامة وأقرب إلى مستواهم الذهني ووضعهم الثقافي والاجتماعي وهكذا تعمقت الهوة بين الجانبين وازدادت اتساعا بمرور الزمن وأمكن بذلك للقوى المحافظة أن تسيطر على المشهد الإسلامي من جديد بعد مد وجزر بينها وبين القوى الإحيائية الساعية إلى التطوير والتجديد.

الدورة الإحيائية الشرعية

وبتراجع المد الإحيائي الكلامي والفلسفي أصبحت الساحة الثقافية الإسلامية متاحة للثقافة الشرعية في أبعادها النقلية والعقلية وآلت السيادة الثقافية في المجتمع الإسلامي للفقهاء والأصوليين وعاضدتهم في ذلك السلطات السياسية المتعاقبة باقصائها للفلاسفة والمتكلمين وبطموحها المفرط إلى السيطرة على الجماهير وتوطيد سلطانها عليهم. ولم تكن الساحة الإسلامية مع ذلك بمنأى عن الصراعات الدينية المذهبية بين تيار النقل والتقليد والاتباع وتيار النظر والاجتهاد بحكم تغير الأوضاع الاجتماعية والحضارية عبر العصور. لكن التيار الاجتهادي قد تعرض مع ذلك لعدة نكسات ومر

---

4 (فصل المقال–مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت–1997)

5 (تهافت الفلاسفة– دار المعارف– بيروت2000)

عبر تاريخه بأنواع من الأزمات مما اقتضى ظهور دورة احيائية شرعية تروم فك الأزمة والخروج منها عبر ما تقترحه من مقاربات. فماذا عن هذه الدورة الاحيائية الشرعية؟

قد انبثقت هذه الدورة الإحيائية كما ذكرنا من الوعي بالأزمة التشريعية في المجتمع لاسيما ابتداء من القرن الخامس للهجرة وازدادت استفحالا في القرون الموالية الى أن تعطلت عجلة الاجتهاد عن الدوران وقد تجلت تلك الأزمة في مظهرين على الأقل. فالمظهر الأول لهذه الأزمة قد كان نتيجة لحصر مقولة الاجتهاد في الية القياس[6] أي قياس حكم لم يرد فيه نص على حكم ورد فيه نص وبما أن مستجدات الحياة الاجتماعية لا حصر لها والأحكام المنصوص عليها محدودة العدد أدركنا الصعوبة التي كان المجتهد يواجهها في هذا المجال. وأما المظهر الثاني لهذه الأزمة فقد تجلى فيما استشرى من خلاف بين الفقهاء والأصوليين لا حول الفروع من الأحكام فحسب وانما في الأصول أيضا.

ففيما يتعلق بالفروع كان الخلاف حول تعليل الأحكام من عدمه ثم حول تعيين العلة في الحكم إذ قد تتعدد العلل في الحكم الواحد وحول كيفية ترجيح احداها على الأخرى وما هي العلة التي تمثل من بينها مراد الله تعالى والتي يعتبر من أصابها مصيبا ومن أخطأها مخطئا في اجتهاده وان كان له أجر واحد. وقد أدى ذلك الى انقسام المجتهدين الى مصوبة ومخطئة. كما أدى ذلك الى التسليم بأن العلة ظنية وليست قطعية. ولكن هل يمكن في هذه الحالة بناء حكم ينبغي أن يكون قطعيا على علة هي في طبيعتها ظنية؟ لقد كان هذا الاشكال أحد الأسباب التي دفعت بالإمام الغزالي[7]الى الدخول في تجربة الشك المعرفي وفقدان الثقة في معارف عصره. ولم يقتصر الخلاف على فقه الفروع كما ذكرنا بل شمل أيضا أصول التشريع كالاختلاف حول الاجماع والقياس اذ رفضت بعض المذاهب الاعتراف بهما وكذلك الاختلاف حول الأصول التكميلية مما يطول شرحه وذلك علاوة على الاختلاف القائم حول الدلالة في كل من الكتاب والسنة وحول صحة رواية الحديث. لقد كانت كل هذه الاشكالات وغيرها سببا لظهور أزمة التشريع في المجتمع ومهدت لبروز بادرة احيائية تشريعية حمل لواءها بعض الفقهاء والأصوليين من أمثال نجم الدين الطوفي وأبي اسحاق الشاطبي[8]والعز بن عبد السلام[9]وغيرهم وتمثلت هذه البادرة في اعلان منهج تشريعي جديد يقوم على منظومة مقاصد الشريعة أي الكليات الشرعية المستخلصة من النصوص الدينية عن طريق الاستقراء والاستناد الى مبادئ هذه المنظومة في تشريع الأحكام.

إنها رؤية فقهية وأصولية جديدة تسعى إلى فك الأزمة التشريعية التي أشرنا إليها وإلى فتح آفاق جديدة وتوفير شيء من المرونة في تقرير الأحكام المناسبة لما يستجد من القضايا في الوسط الاجتماعي ولما يطرأ عليه من تغيرات وتطورات.

وقد اجتهد العلماء في تصنيف تلك المقاصد الشرعية وأدرجوا ضمنها جملة من المبادئ من أهمها الحفاظ على النفس والعقل والدين والعرض والمال وغيرها من المبادئ التي رأوا أن الإسلام قد جاء لتحقيقها وأن الأحكام الشرعية

---

6 (الشافعي–الرسالة–دار الكتب العلمية–بيروت–د.ت)

7 (المنقذ من الضلال– دمشق–1353هـ)

8 (الموافقات– دار المعرفة–بيروت1975)

9 (قواعد الأحكام في مصالح الأنام–دار المعارف–بيروت–د.ت)

تهدف في مجملها الى مراعاة المصلحة ودرء المفسدة. ولا مراء في أن تلك المبادرة الاحيائية قد بعثت حياة جديدة في المنظومة التشريعية وفسحت المجال للنشاط الاجتهادي من جديد.

إلا أن تلك التجربة الإحيائية قد كانت في الواقع محدودة النتائج إذ بالرغم من تواصل صداها في الفكر الإسلامي وتواتر التأليف حولها والدعوة إليها إلى حدود العصر الحديث قد ظلت حبيسة الاطار النظري الذي نشأت وصيغت فيه كما لم تسلم هي الأخرى من الاختلاف في ضبط عدد تلك المقاصد ونظام ترتيبها بشكل نهائي مما ترك الباب مفتوحا للزيادة فيها عن طريق الاستنباط والتأويل الفردي[10] ولم تعتمد بشكل ناجع مراجعة ما وقع سنة من أحكام عن طريق منهج القياس وذلك لأنها لم تقطع في الواقع مع ذلك المنهج بل عايشته وظلت تشق طريقها بالموازاة معه ولم تكن بديلا عنه بالمعنى الدقيق للكلمة. وهكذا ظلت جهود التشريع والإفتاء تدور في حلقة مفرغة لا تمييز فيها بين ما شرع اعتمادا على القياس وما تم تشريعه استنادا إلى المقاصد. هذا علاوة على التقصير الواضح في تحديد الأساليب والأدوات الكفيلة بتنفيذ تلك المقاصد إذ حافظت تلك النظرية على نفس الأساليب والإجراءات المعتمدة دون إخضاعها لنظرة اجتهادية جديدة. فالمصلحة التي اعتبرها علماء الفكر المقاصدي بمثابة المقصد الأكبر للشرع لم يرجع أغلبهم في ضبطها وتحديدها إلى العقل بل أوكلوا تحديدها للنص وقرروا أن المصلحة يحددها الشرع ولا يحددها العقل ومعنى ذلك أنها ليست مصلحة مرسلة وإنما مقيدة بينما المسلم به أن المصالح تتغير بتغير الظروف والأزمان مما يدل على محدودية الأفق الاجتهادي في هذه المنظومة الاحيائية.

الدورة الإحيائية الروحانية

ان الأزمات التي عرفتها الساحة الإسلامية قديما لم تقتصر على الجانب الفكري و العقائدي والتشريعي بل عرفت بلا شك أزمات وجودية ذات بعد سياسي واجتماعي واقتصادي وثقافي من صدامات وصراعات على الحكم وماس ومظالم متنوعة وتفاوت طبقي في المعاش وتهافت على متاع الدنيا وافتراق بين المذاهب وصراع بين الأديان والملل والنحل وغير ذلك من الأزمات التي من شأنها أن تفرز مواقف من الاحتجاج والرفض وأن تحوج الى حياة أكثر هدوءا وطمأنينة مما دفع الى ظهور دورة احيائية تهدف الى تنمية الأبعاد الروحية في الحياة الدينية والدعوة الى الزهد في الحياة المادية والاهتمام بحياة الروح وتهذيب الباطن واستعادة التجربة النبوية في التوجه الى الله والتفكير في الاخرة. وقد اضطلع الصوفية بتمثيل هذا التيار الاحيائي الناقد للأوضاع الدينية والدنيوية والمنادي بمراجعة سلم القيم والمقترح لبديل في الأخلاق والسلوك.

ولا مراء في أن هذه الدورة الاحيائية الروحانية قد حققت الكثير من أهدافها الدينية والاجتماعية والحضارية اذ أحدثت التوازن الضروري للمجتمع بين مقتضيات الروح ومتطلبات الجسد وأعادت الانسجام والتقارب بين الفئات الاجتماعية وبعثت الروح من جديد في العلوم والشعائر الدينية وعززت منظومة القيم الأخلاقية ووحدت بين المختلفين في القضايا العقائدية وقاربت بين الأديان والفرق والمذاهب وكان سبيلها في كل ذلك روح المسالمة والمهادنة ونشر المحبة بين

---

10 (ابن عاشور–مقاصد الشريعة الاسلامية–قطر–2004).

الجميع باعتبارها انعكاسا وفرعا من محبة الله. وقد اضطلع الصوفية برسالتهم الاحيائية في أطار من المعارضة السلمية مع الاضطلاع بتقديم بديل حضاري أكثر انفتاحا ومرونة وشمولا من البدائل الكلامية والفلسفية والشرعية وان كانوا قد واجهوا في ذلك العديد من المضايقات والعقبات ولاسيما من قبل فقهاء السلطة غيرة منهم على مصالحهم وزعامتهم الدينية.

ومن الجدير بالذكر أن الصوفية بالرغم من اعلانهم كغيرهم من أعلام الدورات الاحيائية الأخرى أن معارفهم تظل حكرا على خاصة الخاصة منهم خشية سوء فهمها أو تقديرها من قبل خصومهم من أهل الظاهر أو من قبل العوام فانهم أقدموا مع ذلك على انشاء الطرق التعليمية للحياة الروحية ابتداء من القرن الخامس للهجرة. وقد قامت هذه الطرق بعدة وظائف دينية وتربوية واجتماعية الا أنها بحكم كونها كانت مفتوحة للعموم من غير المثقفين فقد فشا الجهل في أوساطها وامتزجت فيها الحقائق الروحية بالخرافات والأساطير وبالطقوس الوثنية المحلية في بعض المناطق من الساحة الإسلامية. ومع أن الصوفية كانوا منذ نشأتهم يولون المعاني والدلالات الروحية للطقوس الدينية أهمية بالغة ولا يهتمون كثيرا بأشكالها الا أن الطرق قد تردت في النقيض من هذا الموقف وأصبحت الطقوس وأشكالها هي المهيمنة على نشاطها وأصبحت تمارس بصفة الية دون الوقوف على دلالاتها ومغازيها ووظيفتها في تنمية الحياة الروحية لدى المريدين وأفضى بها الحال الى أن أصبحت رمزا من رموز التدهور والانحطاط.

في الإحياء الإسلامي الحديث

وتتالت القرون على ذلك الوضع من الاستقرار والجمود الى حدود القرن الثاني عشر للهجرة الثامن عشر للميلاد. وكان من أهم خصائص تلك الفترة العيش على الرصيد السابق بل حتى التراجع عنه حضاريا بسبب ضمور الابتكار في شتى العلوم والمعارف وضعف ملكة الاجتهاد وسيطرة ظاهرة التقليد والاتباع والانغلاق على الذات. وبات من خصائصها أيضا هيمنة العادات والتقاليد والعقلية الخرافية مما شكل انحرافا حتى عن جوهر الرسالة الدينية.

الا أنه ابتداء من القرن الثامن عشر للميلاد ظهرت بعض بوادر المراجعة لهذا الوضع وتعالت بعض الأصوات منادية بضرورة تنقية المناخ الديني ومقاومة بعض المظاهر الاجتماعية التي اعتبرت من قبيل الانحراف عن عقيدة التوحيد والانزلاق نحو مظاهر الشرك. وقد شكلت تلك البوادر ضربا من النقد الذاتي ومن المنهج الاحيائي لما قبل التحديث لأنه نابع من داخل المنظومة الدينية ولا صلة له بالحداثة. ونحن نجد ملامح هذه البوادر الاحيائية في كتابات بعض علماء الدين كمؤلفات الشوكاني[11]على سبيل المثال وخاصة ما تعرض له بعد ذلك محمد بن عبد الوهاب في رسالة التوحيد[12]. الا أن تلك المحاولات النقدية قد تناولت مظاهر جزئية ولم تكن كفيلة بالتغيير الجذري للأوضاع وبالتطوير الحضاري الشامل اذ اتسمت في معظمها بطابع المحافظة على رصيد الماضي وكانت أقرب الى الرؤى السلفية ولا تقدم أطروحات متكاملة للنهوض ورسم افاق للمستقبل.

---

11 (القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد- دار القلم-الكويت1976)

12 (مطبوعات الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة- د.ت)

ذلك أن الوعي الحقيقي بظاهرة التخلف وبضرورة الاصلاح قد حدث خاصة في أواخر ذلك القرن اثر الاصطدام بالغرب ابان حملة نابوليون بونابارت على مصر حيث انكشف اذاك ميزان القوى واتضح الفارق الحضاري المهول بين الغرب المسيحي والشرق الإسلامي. فاستفاق الضمير الإسلامي انذاك على تغير الأوضاع العالمية وبدأ يتحسس طريقه للبحث عن سبل النهوض واللحاق بركب الحضارة الانسانية وذلك انطلاقا من السؤال المركزي الذي طرحه على نفسه وورد على لسان الأمير شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

فما ان حل القرن التاسع عشر للميلاد حتى بدت تظهر في الأفق بوادر الإحياء التحديثي في تاريخ الإسلام الحديث والمعاصر وتعددت تلك البوادر في شتى أنحاء العالم الإسلامي وتنوعت رؤاها ومناهجها. وسنحاول في هذا العرض رسم لوحة مختصرة وجامعة لأهمها وأوسعها انتشارا على الساحة الإسلامية. ويمكن القول اجمالا بأن مشاريع الإحياء الإسلامي في العصر الحديث يمكن تصنيفها الى نوعين أحدهما مشاريع الإحياء ما قبل التحديث وقد أشرنا الى أطراف منها وقدمنا بعض النماذج. أما النوع الثاني فتمثله مشاريع الإحياء التحديثي وهو ما نعتزم تفصيل القول فيه نظرا لأهميته وتنوعه واستمراره الى يومنا هذا.

ان مشاريع الإحياء التحديثي قد تفرعت اتجاهاتها وتنوعت مشاربها وشغلت الساحة الثقافية الإسلامية طيلة حوالي القرنين من الزمن على الأقل أي منذ ما عرف بعصر النهضة الى اليوم. الا أننا أمام هذا التعدد والتنوع قد ارتأينا تصنيفها الى ثلاثة مناهج احيائية وهي منهج الاقتباس ومنهج النقد ومنهج التوليد وفيما يلي تفصيل القول في كل واحد من هذه المناهج المتمايزة برغم وجود بعض المشتركات بينها. فما المقصود أولا بمنهج الاقتباس؟

منهج الاقتباس الإحيائي

يتمثل هذا المنهج الاحيائي في الأخذ بمبدأ الاقتباس من منجزات الحداثة الغربية ومكتسباتها الحضارية بما لا يتعارض مع التعاليم الشرعية. وهو مبدأ قد تبناه معظم زعماء الاصلاح خلال ما عرف بعصر النهضة منذ الطهطاوي والكواكبي وجمال الدين الافغاني والشيخ محمد عبده[13] والشيخ أحمد بن أبي الضياف[14]والشيخ محمد بيرم الخامس[15]وخير الدين باشا التونسي[16] وغيرهم وقد اعتمدوه فيما يتعلق برؤاهم في الاصلاح السياسي ونظام الحكم ومعارضتهم للاستبداد والحكم المطلق في نظام الخلافة. وفي هذا الإطار كان اقتباسهم لفكرة الدستور وقبولهم تدريجيا بمؤسسات الحكم الحديثة اقتناعا منهم بمبدأ العدل والحرية ومقاومة الظلم لا فقط على الصعيد السياسي وانما على الصعيد الاجتماعي أيضا اذ راموا اصلاح أوضاع المرأة المسلمة ونادوا بتحريرها فكريا واجتماعيا ومهدوا الطريق لكل من قاسم أمين والطاهر الحداد فى

---

13 (العروة الوثقى– دار الكتاب العربي–بيروت1983)

14 (اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان– المطبعة الرسمية–تونس 1976)

15 (صفوة الاعتبار– مصر–1884)

16 (أقوم المسالك– بيت الحكمة–قرطاج–2000)

النضال من أجل حقوق المرأة. كما ساهموا في الجهود الرامية الى الغاء الرق في المجتمعات الإسلامية طيلة عقود من الزمن. وبما أن أغلبهم قد زار البلاد الأوروبية فقد أشادوا بتطور العلوم فيها واعتبروا مبدأ طلب العلم من أسس التقدم الحضاري.

لكن ما يؤخذ على هذا المنهج المعتمد هو طابعه الانتقائي وقصوره عن استيعاب الخلفية النظرية والفلسفية وكذلك الظروف التاريخية التي أفرزت تلك القيم الحداثية. فلم يأخذ بعين الاعتبار الرؤية الشاملة لتلك المنظومة القيمية أو كان قاصرا عن ادراكها وقد تسبب نتيجة لذلك في نوع من الالتباس بين المفاهيم بجمعه وتاليفه بين قيم مستمدة من التراث وقيم مقتبسة من الحداثة وأحدث ضربا من التناظر والموازاة بين مقولات سياسية اسلامية قديمة مقتطعة من منظومة حكم مغايرة هي منظومة الخلافة ومقولات سياسية مقتبسة من نظم الحكم الحديثة فأحدث نوعا من المساواة أو المماثلة المغلوطة بين مفهوم البيعة ومفهوم الانتخاب وبين الشورى وأهل الحل والعقد من جهة والمجالس النيابية من جهة أخرى. وذلك من شأنه أن يحدث التباسا بين المفاهيم واستمرارا للرؤى القديمة في صور وأشكال حديثة بسبب عدم التمييز بصورة قطعية وواضحة بين القديم والحديث. وسيكون ذلك الالتباس أكثر بروزا عند المرور الى حيز الممارسة والتطبيق مما يدل على أن تلك المفاهيم المقتبسة لم تأخذ أبعادها الحقيقية ولم تكن لها النجاعة العملية المنتظرة.

وإذا ما كان خيار الاقتباس يمثل قاسما مشتركا بين دعاة هذا المنهج الاحيائي فان ذلك لم يمنع تنوعا وتفاوتا بين مواقفهم سواء فيما يتعلق بحدود الاقتباس وأبعاده أو بمواقفهم من التراث اذ كانت مواقف متراوحة بين خيارين اما العمل على تكييف التراث عن طريق الاجتهاد ليواكب العصر واما ضرورة تجاوزه بالعودة الى أصوله الصافية مع الانفتاح على الثقافة الجديدة. ولكنهم بالرغم من التفاوت بين تلك المواقف قد اشتركوا في مبدأ المحافظة على الهوية الدينية للدولة تلك الهوية التي تم التنصيص عليها في كل دساتير الدول الإسلامية الى اليوم مع اعتبارها في التشريعات وابرازها في المؤسسات. وهو ما تواصل العمل به ولا تزال بصماته ظاهرة في العالم الإسلامي سواء على صعيد الفكر أو على مستوى الواقع بشتى أوضاعه السياسية والاجتماعية والثقافية. ويمكن القول بناء على ذلك بأن هذا المنهج الاحيائي قد أتيح له دون غيره من المناهج الاحيائية الأخرى أن يوضع موضع التطبيق والانجاز وان بأشكال متفاوتة في طرق الانجاز وقد يكون ذلك نتيجة الخضوع للأمر الواقع.

منهج النقد الإحيائي

ومن المبادرات الاحيائية التحديثية ما أرساه مؤسسوها على منهج النقد التاريخي للتراث الديني ويتمثل هذا التراث عند معظم دعاة هذا المنهج في العلوم الوسائط بين النص الديني المؤسس والأجيال الإسلامية الحديثة والمعاصرة وقد يشمل عند بعضهم مجمل التراث الديني بنصوصه المؤسسة ونصوصه الثواني التي استندت اليه أو وضعت حوله. وكانت الفكرة الأساسية التي انطلق منها هذا النقد وكذلك النتيجة التي يسعى الى اثباتها هي رفع القداسة عن تلك العلوم واعتبارها خلاصة مجهود بشري وانتاجا تاريخيا صاغته الأجيال الماضية بفهمها الخاص للنص المؤسس وبأدوات ووسائل مستمدة من محيطها الثقافي ووظفته لايجاد الحلول التي اقتضتها أوضاعها التاريخية. ويحرص دعاة هذا المنهج على التمييز الجذري بين مفهوم الدين المتمثل في مجموعة من النصوص والعقائد والطقوس ومفهوم التدين المتمثل في كيفية التفاعل

مع المعطيات الدينية وهو تفاعل متغير عبر الزمن وتتحكم فيه ظروف العصر الحضارية. وبناء على ذلك ينبغي في تصورهم نقد الفكر الديني الموروث وتجاوزه وتطوير مفهوم التدين بما يناسب العصر الحديث.

وقد تراوحت مواقف دعاة هذا المنهج بين القول بالتخلي عن الشريعة التي تجاوزها الزمن والتخلي عن مدونات الحديث المشكوك في صحتها التاريخية كما يرى ذلك القرانيون. وذهب بعضهم أيضا الى اخضاع النص المؤسس ذاته للمنهج النقدي وتوظيف مختلف العلوم الحديثة في مقارباتهم النقدية لهذا الغرض. وقد مثل هذا الاتجاه العديد من المفكرين العرب المحدثين مثل محمد أركون [17]وعبد الله العروي[18]ونصر حامد أبو زيد[19]وأعضاء رابطة العقلانيين العرب ومن أطلقت عليهم تسمية مفكري الإسلام الجدد. الا أنه بالرغم من تعدد المحاولات في اجراء هذا المنهج النقدي الموظف للعلوم الانسانية والاجتماعية فان أصحابها قد اشتركوا في المراهنة على تهيئة المناخ الثقافي الإسلامي لتقبل مبادئ الحداثة وعلى تأصيل تلك المبادئ في الفكر الإسلامي عبر النقد الجذري للنصوص الدينية. لكن جهودهم هذه لم تكد تعدو الأوساط العلمية الأكاديمية ولم تحظ بالانتشار الواسع فضلا عن حملات الصد التي واجهتها من قبل القوى التقليدية المحافظة ومن المؤسسات الدينية الرسمية.

منهج التوليد الإحيائي

وإذا ما كان المنهج النقدي قد راهن خاصة على تحديث الفكر الديني عبر تغيير العقليات وأسلوب التدين دون أن ينشغل بوضوح بصياغة البدائل الاحيائية مكتفيا بالاشارة اليها ضمنيا نظرا لتبنيه الواضح لمقولات الحداثة الغربية فان الساحة الإسلامية قد شهدت منهجا احيائيا اخر وسمناه بمنهج التوليد وذلك نظرا لعناية منتجيه الواضحة بالبحث عن البدائل على ضوء النصوص الدينية المؤسسة وبالمقارنة أيضا بمنتجات الحداثة المعاصرة. وقد رام دعاة هذا المنهج العمل على استنباط انموذج حداثي اسلامي يقوم على اعادة تدبر وتأويل النص المؤسس واستكناه رسالته الحضارية من ناحية والتفاعل مع الحداثة مع نقدها من ناحية أخرى وذلك لأنهم انطلقوا من اقتناع بأن الحداثة حداثات وأنه بالامكان ابتكار أنموذج حداثي اخر. وفي اعتقادنا أن ملامح هذا المنهج قد بدأت تتضح منذ ظهور أعمال المفكر الباكستاني محمد اقبال[20]الذي سلط الاضواء الفلسفية على القيم الدينية ورسم الافاق لتجديد الفكر الديني بناء على تصور كوني للحداثة. كما نجد صدى لهذا التوجه في أعمال فضل الرحمان[21] الذي اجتهد في تأويل النص القراني واستنباط ما فيه من روح حضارية كامنة وقادرة على مواكبة الزمن ودفع عجلة التطور.

ويبدو أ، حجر الأساس في هذا المنهج الاحيائي القائم على التوليد والاستنباط يتمثل في اعادة قراءة القران على ضوء الأفق الثقافي الحديث وهو العمل الذي مارسه عدد من أعلام هذا المنهج مثل الحاج حمد ومحمد شحرور ومحمد

17 (تاريخية الفكر العربي الاسلامي- ترجمة هاشم صالح- بيروت1986)

18 (مفهوم العقل- الدار البيضاء 2001)

19 (نقد الفكر الديني–سيناء للنشر–مصر1992)

20 (تجديد الفكر الديني في الاسلام–دار الهداية–دبلد2000)

21 (الاسلام وضرورة التحديث- در الساقي–بيروت1993)

الطالبي وغيرهم. وقد التقى هؤلاء في قراءتهم للقران حول نقطة مركزية وهي مطابقة الرسالة القرانية لمناهج الفكر الحديث وتبشيرها بمنجزات الحضارة الحديثة مما يدل على كونيتها واختلافها في الان نفسه عن التراث الديني الموروث والموسوم بالشريعة التي ينظر من خلالها الى الإسلام الى يومنا هذا. فهم يرون أن ما بشر به القران ليس اسلام الفقهاء وانما مبادئ الحداثة التي تسود اليوم في الدول الغربية فكأنهم بذلك يؤكدون مقولة الأستاذ الإمام محمد عبده عندما زار البلاد الغربية مصرحا بأنه وجد اسلاما بدون مسلمين وترك في بلاده مسلمين بلا إسلام.

لكن دعاة منهج التوليد لم يعزفوا على وتر واحد في تعاملهم مع الحداثة الغربية اذ كان لبعضهم طموح مغاير في صياغة البديل الاحيائي ونظرة مغايرة للحداثة لا تعتمد المنطلقات المادية للحضارة الغربية وتروم صياغة أنموذج اخر للحداثة أكثر ملاءمة في نظرهم لرسالة الإسلام ولواقع المسلمين ومن بين هؤلاء المفكر طه عبد الرحمان[22] في نظريته الائتمانية وحسن حنفي[23] في تنظيره لليسار الإسلامي واستلهامه لمفهوم الثورة من التراث. وتلك في مجموعها مقاربات تهفو الى صناعة البديل الاحيائي على المستوى النظري دون أن تجد سبيلها الى الانجاز العملي.

بين المؤتلف والمختلف

لقد ركزنا في هذا العرض على أبرز نماذج الإحياء الإسلامي قديما وحديثا ويجدر بنا بعد استعراضها وتحليلها أن نقف على المشتركات بينها وعلى أهم الثوابت التي اتفقت حولها والتي يمكن أن تشكل الأرضية المناسبة لبعث المشروع الاحيائي الإسلامي الجديد وأن نرصد أيضا أهم أوجه الاختلاف بينها والتي من شأنها أيضا أن تساعد على التأمل والنظر وانارة سبيل الاختيار للنهج المناسب الذي يتعين لجهود الإحياء أن تسلكه في ارساء هذا المشروع.

ولعل من أبرز الثوابت في تلك التجارب الاحيائية اعتبار القيم والمبادئ الأساسية التالية:

أولا– لا إحياء حقيقيا دون وعي حقيقي وشامل بتغير الزمن

ثانيا– لا إحياء حقيقيا دون تفاعل مع الاخر

ثالثا– لا إحياء حقيقيا دون محافظة على الهوية

رابعا– لا إحياء حقيقيا دون مراجعة للرصيد الثقافي

ولا ريب أيضا في أن هذه الثوابت المستخلصة من التجارب الاحيائية المختلفة والتي يكاد ينعقد الاجماع حولها قد حدث الاختلاف في تفاصيلها من قبل دعاة الإحياء كما وجدت قوى وتيارات رجعية أو محافظة قد تصدت لها وعارضتها. ومن الضروري في هذا السياق تفحص نقاط الاختلاف أولا والتعرض ثانيا الى قوى الصد والمعارضة.

ففيما يتعلق بنقاط الاختلاف يمكن القول بأن الوعي بتغير الزمن قد كان بدرجات متفاوتة في الحدة من تجربة الى أخرى حسب طبيعة المرحلة التي مرت بها تلك التجارب الاحيائية كما أن التفاعل مع الاخر قد كان أيضا متنوعا

---

22 (روح الحداثة الاسلامية–الدار البيضاء–2006)

23 (من العقيدة الى الثورة–بيروت–الدارالبيضاء1988)

يتراوح بين الاقتباس والتبني والنقد. ولم يكن التصور للهوية بنفس الشاكلة أيضا بل وقع الاختلاف في حدوده وأبعاده. فهناك من رأى أن الهوية تتلخص في استحضار الماضي كما توارثناه وهناك من يرى أن الهوية تشمل أيضا الحاضر والمستقبل لأنها بمثابة اثبات للذات في الوجود بما يميزها عن غيرها. فالهوية عند البعض معطى ثابت وعند البعض الاخر معطى متغير ومتطور. أما مبدأ المراجعة فهو أيضا موضوع جدل واختلاف حول كيفية تلك المراجعة وطرقها ومناهجها دون الوصول الى الحسم حول المنهج الأصلح لتلك المراجعة.

وهكذا يتضح أن نقاط الاختلاف هذه هي التي ينبغي أن تخضع للحوار والدرس ولا يمكن تجاهلها واعتبارها مجرد تفاصيل لأن الشيطان كما يقال يكمن في التفاصيل لكن الملاحظ أن الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر قد قفز على هذه الاشكالات وتفاداها اما استهانة بها أو لما تثيره من قضايا شائكة وحساسيات متنوعة وكان الأجدر اجراء الحوار حولها والخروج منها بمواقف منسجمة. ولعل من جملة الأسباب الكامنة وراء اختلاف وجهات النظر حول تلك القضايا وهي أسباب متنوعة بدون شك الغفلة عن صفة التكامل بين الثوابت الاحيائية التي أشرنا اليها انفا وقبولها والتسليم بها منفصلة عن بعضها بعضا دون تناولها في وحدتها الضامنة للانسجام بين عناصرها.

فمبدأ الوعي بالتغير مثلا من شأنه أن ينسحب على جميع العناصرفي المنظومة الاحيائية ولا ينحصر بالمعطى الزمني فقط وانما يمتد فعله ليشمل الهوية والتفاعل مع الاخر ومراجعة التراث. كما أن مبدأ التفاعل مع الاخر يقتضي هو أيضا المراجعة والنقد كما يقتضي مراعاة الهوية بالاضافة الى المعطى الزمني المحايث لعملية التفاعل. ولنقل مثل ذلك بالنسبة الى الهوية اذ لامناص من استحضار المعطى الزمني في تصورها ولا يقتصر النظر فيها على هوية الذات بل لا بد أيضا من مراعاة هوية الاخر حتى يتضح المنهج الملائم للتفاعل. كما أن المراجعة مطلوبة أيضا فيما يتعلق بالهوية لأن الذات اليوم ليست الذات بالأمس. فمراعاة الوحدة والانسجام بين الثوابت الاحيائية يقلص حتما من الاختلاف حول التفاصيل وان كان لايغني عن ضرورة اخضاع تلك التفاصيل للدرس والحوار لتحقيق الوفاق حولها بما يضع جهود الإحياء في مسارها الصحيح.

وقد لا نعدو الصواب إذا اعتبرنا أن من أهم العوائق في جهود الإحياء التشتت بين الثوابت الاحيائية والضياع في تفاصيلها مما يفتح مجال الاختلاف على مصراعيه وهو ما يلاحظ في المناهج الاحيائية الحديثة على وجه الخصوص. ولا مراء في وجود عوائق أخرى قد حدت من نجاعة المشاريع الإحيائية سواء في القديم أو الحديث ومن أبرزها الطابع النخبوي لتلك المشاريع الاحيائية إذ كانت ولا تزال منفصلة عن الجمهور العريض الا فيما ندر وظلت في القديم حكرا على الخاصة وفي الحديث على النخب المثقفة. وبناء على ذلك لم تحظ البوادر الاحيائية في التاريخ الإسلامي بالنجاعة الكاملة إلا إذا عاضدتها السلطة السياسية وكانت في هذه الحال شبه مفروضة على السواد الأعظم. ولذلك يقع التراجع عنها في الأطوار اللاحقة.

بل أننا نجد من بين العلماء القدامى من نظروا لهذا التمييز بين الخاصة والعامة سواء من المتكلمين أو الفلاسفة أو الصوفية أو الأدباء وكانت حجتهم في ذلك أن العامة غير قادرة على فهم ارائهم واستيعابها وربما أساءت فهمها وهم يخشون في هذه الحالة ردود أفعالها ومهاجمة أصحاب تلك الاراء لاسيما إذا وجد من يحرضهم على ذلك من المخالفين والمعارضين لجهود الإحياء. وفعلا كانت المعارضة لتلك الجهود ولا تزال على أشدها من قبل من كانوا ولا يزالون

يعتقدون أن كل جديد بدعة ويحدون من حركة العقل وحرية الفكر ويكرسون التقليد والاتباع بدعوى التمسك بما اعتبروه منهج السلف.

ولاجدال في أن العوام بلغة الأمس والجماهير العريضة بلغة اليوم يحافظون على ما استقر من تقاليد ويضفون عليها هالة من القدسية وليسوا مؤهلين ولا قابلين لأي نقد أو مراجعة وإن كانوا غير مسؤولين على ذلك لانتشار الأمية الثقافية بينهم.. ولا يخفى أيضا أن من ديدن السلطة القائمة استرضاء السواد الأعظم ومداراته في أوضاعه الفكرية والنطق بلسانه التماسا لمساندته ورضاه في معظم الأحوال وتظل بذلك جهود الإحياء في الأغلب معزولة ومحاصرة وحتى مدانة الا في بعض الحالات الاستثنائية. وليست تلك هي العوئق الوحيدة في طريق الإحياء والتي تستخلص من المشاريع الإحيائية الإسلامية مجتمعة سواء منها ما وجد طريقه إلى الإنجاز العملي أو ما وضع منه على المستوى النظري إذ مما يمكن الإشارة اليه في هذا الصدد أن تلك المشاريع لم تجرؤ بعد على وضع الحد الفاصل والنهائي بين الجديد والقديم على مستوى الفكري والثقافي والاعلان عنه بشكل رسمي لا يمكن التراجع عنه. وهو أمر من شأنه أن يوكل للمؤسسات الرسمية للاعلان عنه حماية للشأن الثقافي من العودة الى الوراء.

وحري بنا إذا تم ذلك وقمنا بتلافي أوجه القصور في المشاريع الإحيائية الإسلامية التي عرضناها وبادرنا بوضع تفاصيل ثوابت تلك المشاريع على مائدة الحوار والوفاق أمكن لنا اذاك أن نبني على ما جاء فيها من جوانب ايجابية وأن نرسي بثبات المشروع الاحيائي المعاصر على ما وقفنا عليه فيها من ثوابت وتعين علينا أيضا أن نوفر اذاك الضمانات الضرورية لانجاح ذلك المشروع على الصعيد العملي بتجنيد كل القوى الحية في مجتمعاتنا من دينية و تربوية واعلامية وتشريعية وثقافية وسياسية في جهد متناسق ومستديم وقادر على مواجهة المستقبل ومنفتح على عالم متغير.

المراجع والمصادر

*القرآن الكريم.

اتحاف أهل الزمان بأخبار ملوك تونس وعهد الأمان- المطبعة الرسمية-تونس 1976

الإسلام وضرورة التحديث- در الساقي-بيروت1993

المعتزلة وأصولهم الخمسة، عواد عبد الله المعتق، مكتبة الرشد، الطبعة الثانية 1995.

أقوم المسالك- بيت الحكمة-قرطاج-2000

تاريخية الفكر العربي الإسلامي- ترجمة هاشم صالح- بيروت1986

تجديد الفكر الديني في الإسلام-دار الهداية-دبلد2000

تهافت الفلاسفة- دار المعارف- بيروت2000

الرد على الجهمية- الدارمي- ليون1960

روح الحداثة الإسلامية-الدار البيضاء-2006

الشافعي-الرسالة-دار الكتب العلمية-بيروت-د.ت

صفوة الاعتبار- مصر-1884

العروة الوثقى- دار الكتاب العربي-بيروت1983

فصل المقال–مركز دراسات الوحدة العربية–بيروت–1997
الأصول الخمسة– القاضي عبد الجبار– –مكتبة وهبة–1965
قواعد الأحكام في مصالح الأنام–دار المعارف–بيروت–د.ت
القول المفيد في أدلة الاجتهاد والتقليد– دار القلم–الكويت1976
من العقيدة الى الثورة–بيروت–الدارالبيضاء1988
المنقذ من الضلال– دمشق–1353هـ
مفهوم العقل– الدار البيضاء 2001
مقاصد الشريعة الإسلامية–ابن عاشور– قطر–2004.
الموافقات– دار المعرفة–بيروت1975
نقد الفكر الديني–سيناء للنشر–مصر1992

الباب الأول

المصطلحات الإحيائية

التدين والتنوير

د. أحمد كازى/Dr. Ahmed KAZA

جامعة شعيب الدكالي كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الجديدة، المغرب

University of Chouaib Doukkali, Faculty of Literature and Human Sciences, el-Jadida, Morocco

المقدمة

يعرف الدين في تجسيده مسالك متعددة ومختلفة، وهذا ما يجعل منه تدينا خاصا بمجموعة أو طائفة أو توجه محدد بايديولوجيا معينة، أو مذهب حامل لمواقف محدودة الأفق. و بهذه المواقف المذهبية، ابتعد الدين عن جوهرهكخطاب مقدس مضاد لكل نزعة اختزالية او ايديولوجية.و من صلب هدا المنظور المؤذلج ظهرت تسميات عديدة مسيسة، و مؤولة للإسلام.يقول:"شحاتة صيام" في كتابه "العقل التكفيري":"و في لجة هذا التسييس، خرجت الجماعات الإسلامية التي تطرح نفسها على صعيد الواقع الاجتماعي بمجموعة من المفاهيم مثل: الصحوة الإسلامية و حركة التجديد الإسلامي و الانبعاث الإسلامي، و النهضة الإسلامية و الأصوليةالإسلامية، و الصحوة الإسلامية،و الإحياء و الإسلام الجهادي تلك التي تشكل مفاتيح مهمة لفهم قاعدتها الفكرية و حركاتها الميدانية و ممارساتها الواقعية[1].

فالتسميات الملتصقة بالدين في المجتمع الإسلامي، تعمل على تحويله إلى تدين خادم لمواقف سياسية، الغرض منها التحكم، والسيطرة على أجهزة الدولة. فالتدين الموجه بخلفيات لا دينية، يصبح "دينا ضد الدين"كما يرى "علي شرعيتي"[2]. وذلك بممارسةأساليب تتجه نحو التضحية بالفرد والمجتمع معا. و بهذا تكون الثورة الدينية المقصودة من طرف أصحاب هذه الجماعات المسيسة،ذات طابع تكفيري، بينما الثورة الدينية الحقيقية هي "تنويرية": فكيف يتحول التدين من معناه الضيق المحدود إلىأفق تنويري منفتح؟ هل التنوير هو القول المؤسس على نقد الاعتقاد الديني ويعتمد العقل النظري كما هو الأمر مع فلاسفة القرن 18 م، أما أن الأمر يتطلب افقا تنويريا أكثر عمقا، لا يقف عند حدود العقل، بل يتخطاه إلى ما فوقه،أو ما وراءه؟ألا يتطلب هذا ثورة دينية،يتم من خلالها استعادة الدين بروحه (روح الدين)؟ هل التدين العرفاني بمعانيه العقلية واللاعقلية، وبأفقه المنفتح أقوى على خدمةالإنسانية جمعاء؟

---

1 شحاتة صيام، العقل التكفيري، من التشدد إلى ما بعد المراجعات رؤية، 2015، ص11.

2 علي شريعتي، دين ضد الدين،دار الثقافة للعلوم،2017،ص40. يميز علي شريعتي بين ثلاث أنواع من الدين:الدينالتبريزي، والتخديري، والرجعي. والغرض عنده هو تجديد روح الدين، لأن تاريخ البشرية في نظره عرف صراعا بين دين حقيقي، ودين زائف. فالأول هو دين التوحيد، ويتجسد في الدين الإبراهيمي. أما الثاني فهو الدين التبريري المضاد لدين التوحيد. ولهذا جاء قوله بدين ضد الدين.

1. فكر الأنوار وحدوده.

اتخذ مفهوم الأنوار، دلالة فلسفية، بدءا من القرن 18م، مع "كانط". وتم تجسيد هذا الفكر من خلال قيم متعددة مؤسسة معرفيا، ومنهجيا، معتمدا في ذلك على مكتسبات العقل، والعقلانية العلمية، وأهم القيم المؤسسة لهذا، هناك العدالة، و الحرية. فتاريخيا ظهر التنوير في بداية الأمر في فرنسا، وفي حقل الأدبمع"فولتير voltaire".وواكب هدا انجاز الثورة الفرنسية سنة 1879 م. و انتقل هذا المناخ الأنوار يإلى ألمانيا،و أصبحت له سحنة فلسفية كونية، و نقدية:فما رابطة التنوير بالتدين،في هذه الحقبة المهمة من تاريخ الفكر؟و ما حدوده في نقد الدين، وإعادة بناء تدين منفتح؟.

كانت بدايات التنوير، مبنية على نقد التدين السائد في المجتمع الغربي، و لما تروجه الكنيسة الكاثوليكية، عبر فكرة الوصاية كسلطة ذاتأبعاد مادية و رمزية.وانبنى نقد التدين الوصي على المعرفة العقلية، من اجل محاربة كل أشكال الاستغلال، و أنواعالأوهام السائدةعقديا. لأن رجال الدين عملو على تسييج حرية الأفراد، بحصر وعيهم بحقائق زائفة. و ما التنوير إلا دعوة لهدم هذه الأوثان، كما يرى "نيتشه"، وبإعادة تأسيس الوعي على أرض صلبة كما يؤكد على ذلك "ديكارت «descarteيعتبر التنوير إشراقةذاتأفاق مادية و روحية،أرضية و سماوية:إنه دعوة لتنظيم الحياة على قواعد و قوانين ذاتأبعادإنسانية. وأهم قضية تمتإعادة بنائها، وهي رابطة الفرد بمعتقده. نتج عن هذه المطالب في المجتمعات الغربية،إعادة تنظيم لعلاقة الفرد بالدين،وتحديد مكانة التدين في المجتمع، و بالتالي علاقته –الدين — بالسياسة،بالتأكيد على الفصل بينهما، للحد من الوصاية العقائدية. وأدىهذا إلى ممارسة تدين متحرر من اللاهوت: فإذا كان التنوير في المجتمعات الغربية قد نتج عنه ممارسات نقدية بناءة، فما وضعية المجتمعات الإسلامية في مواجهة العقليات المضادة للتنوير والنقد والعقل والعقلانية والحرية والعدالة؟ وهل عقلنة التدين يمكن أن تخرج الحقل الديني من سلطات الوصاية؟ هل نحن في حاجة إلى تدين متحرر من اللاهوت؟

2. التدين الموروث أو عائق التدين المتحرر.

أهم سؤال يثار، وهو ما كيفيات الخروج، من مأزق الاديولوجيات الاختزالية؟ و هل التنوير طريق للإنفلات من الاختزال الايديولوجي، سواءأكان حداثة أوإحياءأو نهضة؟ألا يعتبر التنوير عامة،هو احتواء و تضمن لهذه الوضعيات الفكرية، و الاجتماعية، و إعادة بناء لها في افق أكثر انفتاحا و تفتحا؟.

يرى "داريوششيغانDariuchsheganeبأن الخروج من هذه الوضعيات المأزومة، والمتلونة بتسميات عديدة: الإحياء، الصفوة، النهضة... هو بتحقيق "الثورةالدينية". وذلك بإعادة النظر في مكانة الدين داخل المجتمعات الإسلامية.فهذه الأخيرة لم تعرف نهضة حقيقية لأن مشروعها بقي مرتبطا بالغرب الاستعماري، و بالمعاني أو المقاصد المذهبية الضيقة. والتقويم التنويري، لهذه الأفاق التعبيرية، هو بالخروج من الثنائية التاليةغرب –عرب واستبدالها بالعلاقة الصميمية بين فكرين متقاربين أي بين فكر "الشرق الأقصى"(الهند–الصين– اليابان...)، وفكر المجتمعات الإسلامية. وبهذه الأرضية المشتركة بين الحقلين يمكن تحقيق تحولات دينية كأساس لكل تنمية ممكنة.

ما ينبه إليه "داريوششيغان"، هو أن للتنوير العقلي حدودا لكونه محدد في التفسير المقولاتي للعالم. ونتج عن هذا في نظره كبت لعالم الروح أو ما يسميه ب"الإفتقار الأنطولوجي للعالم والإنسان"[3].وهذا الإفتقار الأنطولوجي، هو نتيجة تغييب لعالم المشاعر، أو للعالم الداخلي (الكوسموس الداخلي). إنما وضعيات جعلت من الإنسان دون حرية، وأصبح وجوده تحت قبضة الفكر الشمولي والإيديولوجيا.لهذا فالتنوير مشروط بتحرر الإنسان من عقال الإيديولوجيا، وبأوهامها المتعددة، يقول "داريوششيغان":" تحرر الإنسان بقدر ما تحرر من هيمنة الألهة والأساطير، وألغى أخرى، الأصنام الذهنية. قد خلق أصناما أخرى أقوى وأشد إستبدادا"[4].

إن مأزق الوجود الإنساني، هو في تأرجحه بين وضعيتين: الأولى أكثر ميلا لحقول العلم والتقنية. وهذا، ما خلق لديه أوهاما، واعتقادات أدت إلى القول بنهاية التاريخ وموت الإنسان... وأما الوضعية الثانية، فتتجسد في ظهور توجهات تؤمن بتكرار الماضي، وإستعادة عهد الخلافة، نتج عن هذا ظهور لأشكال متعددة من التدين، يغيب فيها الإنفتاح والتنوير، ويغلب عليها الإنغلاق والتكرار، والمواقف الأصولية. وهذا ما جعل من الوضع الإنساني غير متحرر وتحت سلطة أصنام واوهام اشد وأقوى من الأساطير.

فإذا كان العقل قد اختزل التدين في فهم مقولاتي للعالم، فإن الفكر المحافظ المرتبط بالماضي إختزله في مرجعيات متجاوزة ولا تاريخية، مما أدى إلىأدلجةللفكر والوعي. لأن للدين حضورا تأسيسيا للروابط الوجودية، ما بين الإلهي والإنساني، وما بين الواقع والخيال: إنه الحقل الحامل للمعاني الروحية (روح الدين)[5]. يقول "داريوششيغان":"فالدين يقوم بدور الحاجز الواقي بين دفعة غريزية مبعدة عن المركز، ونزوع محفوف بالمخاطر نحو الإستعمالالأذاتي للعقل، بين إنفجار الإنسان الساحر وعقلنة الإنسان الصانع. وقد تمكن الدين بفضل هذه القوة الموازية من تدبير شؤون العالم طوال آلاف السنين وحفظ التوازن بين هذين النزوعين المبعدين عن المركز للروح الإنسانية"[6].

للدين مكانة مركزية، فهو جاء كحل لوضعيتين متناقضتين:التعامل السحري مع العالم من جهة، والتعامل العقلي المقولاتي معه، وذلك بخلق توازن أو إعتدالنظرا لابتعادها عما يسميه "شيغان " ب "المركز" أو ما ينعته ب"ملكة الروح المبدعة"[7]: فما شروط هذا التوازن الممكن بين المنظومتين السحرية والعقلية؟ وهل ب"الروح المبدعة" يمكن إبعاد الوجود الإنساني عن وضعيات الاختزال أو الافتقار الأنطولوجي؟ هل قوة هذه الروح المبدعة، هي أصل التنوير؟.

إن ما يهدد المكانة المركزية للدين، هي بتوظيفه السياسي، وإبعاده عن مكانته الرمزية القابلة للتقاسم بين الأفراد بشكل متحرر. لأن التدين الحق، هو المجسد لروح الدين، أي لمعناه البعيد عن المذهبية، والداعي للكونية، وللممارسات

---

3 داريوششيغان، ما الثورة الدينية،دار الساقي، ترجمة السنة 2011، ص28.

4 المرجع السابق،ص 31.

5 جوهر الدين: يرى شلاير ماخر (1768-1834م) بأن حدود التدين العقلي تتجدد من خلال فكرة التأويل الفلسفي للنص الديني. وجوهر الدين في نظره هو تجربة حياتية، لكن في ارتباط بما هو متعالي وجوهر الدين يتجدد في انفتاح العقل على معارف متعددة عن طريق التأمل لتحقيق البعد الجمالي للدين.

6 المرجع السابق، ص33.

7 مملكة الروح المبدعة كقوة تيوصوفية يتم تحرير الاعتقاد من المذهبية والدوغمائية. وذلك بخلق صور اعتقادية لله أو المعبود كما يرى "ابن عربي" وهذا المفهوم أخذه داريوششيغان من كوريان. وهذه الملكة هي أصل الإبداع الحكموي في التجارب الصوفية أنظر:

Corbin (H) l(imagination créatrice dans le soufisme D'Ibn Arabi , 2éme édition,ed,Flammarion,1977.

التنويرية الممثلة في العطاء والتضامن، والتسامح والتآزر، والإعتدال...فهل التدين الحق، هو فردي أم جماعي؟ وهل هذا الأفق الفردي بدلالته الروحية يجعل منه تدينا نيرا ومستنيرا؟ وهل أنوار التدين هي باستثمار الخزانة الروحية للدين؟.

إن أنوار التدين نابعة من تحويل الدين إلى خزانة روحية للبشرية، وإلى حقل لإبعاد الشر عن العالم، وذلك يجعله قضية فردية من خلالها يتم تحقيق السلام الداخلي الذي يمكن أن يتجسد لدى كل إنسان عبر قيم التآزر، والتسامح، أي تلك الحاملة لأخلاقيات الإحسان. والتدين كتنوير، هو ذلك المشترك بين كل الأديان، والغير الموجه بطائفة معينة، لتحقيق ما يسميه "داريوششيغان" ب"التجمع الروحي الواحد"، لأن التدين المتحرر هو سيطرة على الذات وأفعالها.

3. أزمة التدين

ما ينبه إليه"داريوششيغان"، هو الهيمنة الغربية على الثقافات عامة، إلا أن هناك في نظره إنفلات لثقافات الشرق (بودية وطاوية) من هذه الهيمنة. ويذهب في نفس الاتجاخ"هشامشرابي".بالتأكيد على إمكانية الوصل بين الثقافتين الشرقية والإسلامية، من أجل مواجهة هيمنة العولمة الغربية. وذلك بخلق روح جديدة على مستوى الوعي والحياة. وهذا يتطلب ممارسة تدين أكثر تنويرا. يقول "هشام شرابيي":"لقد كشفت معاناتنا في العقود الأربعة أو الخمسة الأخيرة من عقم الإيديولوجيا المتحجرة، وعجز الأحزاب، والقيادات الثورية عن إحداث التغير المطلوب. وأدت بنا، كما هي الحال اليوم إلى الهرب نحو الماضي للتخلص من الحاضر، واللجوء إلى الغيبيات الدينية للتحرر من الوضع الراهن و ألامه. لقد أوصلنا الإستهزاء بالفكر إلى الإنحراف في غوغائية شاملة أبعدتنا عن المقدرة في التفكير والنظر، أسبغت الفوضى على ممارستنا الإجتماعية كافة، وأصبحنا لا نعرف إلا الوعي المباشر..."[8].

يبرز "هشام شرابيي" وضعنا الحالي المأزوم من خلال سيادة الذوغمائية والتحجر، والإنغلاق. وذلك بتغييب الحاضر والتعامل معه بمنظور ماضوي، لإستعادة ما هو أخروي. وأنتج هذا، رؤى منسحبة من الواقع، وغير منخرطة في قضاياه الراهنة لإيجاد حلول لأزماته الإجتماعية والسياسية: فهل أصل هذه الأزمة هو عدم الإقرار بأفكار الإصلاح، والنهضة، والإحياء والتجديد؟ هل هذه الشعارات قادرة على إنقاد المجتمع من أزماته، والدين من أشكال التقليد والأصولية؟ ينتقد "محمد عثمان الخشت" القائلين بالإصلاح والنهضة، والتجديد في المجتمع العربي الإسلامي بتأكيده على أن الإسلام السائد اليوم، هو خارج فكرتي التقدم والتجديد، لأن التدين الشائع منفصل عن الواقع، وأن عائق التجديد، والإحياء، هو تلك القناعات الإيديولوجية الداعية للعودة إلى الوراء، أي إلى التدين الموروث، والذي هو اليوم موضوع استثمار سياسي مع أصحاب الجماعات التكفيرية.

إن تجاوز عوائق التجديد والتقدم، يتطلب تخطيا للهيمنة الظاهرية، أي للاهوت الوسطوي، كمكون أساسي لانتشار الجمود الفكري، واشكال التدين المنغلق.لأن التجديد لا يتحقق إلا بممارسة النقد:إنه نقد للواقع السائد، ولأشكال التدين الموروث. يقول"عثمانالخشت":"والجديد مع حركة الإصلاح الديني الحديثة منذ القرن التاسع عشر أنها أنتجت أجيالا وجماعات وفرقا من المسلمين تتكالب من الداخل على أمتها ووطنها. وهم شركاء أصليون في حالة

---

8 شرابي (هشام) النقد الحضاري للمدتمع العربي، في نهاية القرن العشرين، مركز دراسات الوحدة الغربية، ص9.

الضعف التي تعيشها، وهم فاعلون بإمتياز في بذل الوسع في هدم المعبد على كل من فيه، من خصومهم، ومن أنفسهم"[9].

إن ضعف الحركات الداعية للإصلاح، والتجديد، راجع إلى ابتعادها عن الروح النقدية: إنها مواقف لم تعمل لا على إصلاح الدين، ولا على إصلاح المجتمع، بل بقيت سجينة كهفها المظلم البعيد عن أنوار العقل والروح (الوجدان)، وهذا ما جعل من أفكار الإصلاح والنهضة والتجديد... لم تتناول القضايا الأعمق، والأكبر مثل علاقة الدين بالإنسانية والكونية، والقضايا الراهنة مثل العدالة والديمقراطية...فهل أزمة التدين في عالمنا الإسلامي هي نتيجة هيمنة السياسي على الديني؟ هل هذا راجع إلى ذلك الدمج الغير المبرر بين الديني والسياسي، مما أدى إلى اختزال الدين في ما اصطلح عليه بالإسلام السياسي، أو "اسلام السوق"؟.

تؤدي أزمة التدين اليوم، إلى الابتعاد عن روح الإسلام، وذلك بالسقوط في فكرة المغالاة كما يرى صاحب كتاب:"أزمة المسلم الأخير ونهاية التدين"[10]:إنها مغالاة نتج عنها دفاع عن الأشياء الإلهية لا أشياء العالم. ولهذا عملوا على إلغاء العالم بالمغالاة في التدين المورث، بمديح الأصل، والعودة إليه وكأنه هو الحل الممكن للقضايا المعاصرة. وتشكل العودة للماضي منطلق الإسلام السياسي بتدينه المؤسس على فكرة التكرار: فأين تكمن الأزمة الحقيقية لتدين أصحاب "الإسلام السياسي"؟ هل هذا راجع إلى أن فكرة التكرار، هي إسقاط لمعاني ماضوية على الحاضر المتحول اجتماعيا وسياسيا وفكريا؟ألا تعتبر أزمة التدين راجعة إلى سوء تدبير مسألتي الخلاف والإختلاف في المواقف والإعتقادات؟

يشكل فعل التكرار، مسلكا لإستعادة التدين الموروث، ومحو لكل إبداع، وخلق على مستوى الفكر والواقع. ويؤدي هذا الفعل إلى إقصاء الآخر، وعدم الإعتراف بالمواقف المضادة والمخالفة، لأن أصحاب التكرار، ذوو مواقف أصولية ثابتة ونهائية. وينتج عن هذا اعتبار الآخر عدوا، لا صديقا. يرى صاحب كتاب "أزمة المسلم الأخير ونهاية التدين" بأن آليات التكرار تؤدي إلى سوء تدبير الإختلاف، بتحويله إلى حقل للحرب والعداوة. يقول:"وحين يمتنع التكرار، فإن هذا الإختلاف الديني سرعان ما يتحول في غالب الأحيان إلى خلاف سياسي لا يحسم إلا بحد السيف وبالثورات الانتفاضات، والانقلابات والمكائد، والدسائس، أي بالحرب بوصفها مواصلة للخلاف الديني بوسائل حربية"[11].

في نقده للتدين السائد لدى رجال الدين، يعمل "سبينوزاSpinoza " على التشريع للإختلاف، لا للنظرة الأحادية المبنية على التكرار. وهذا في نظره يشترط وجود أناس أحرارا، لأن بالحرية، ويتم الحوار، ورسم طريق للسعادة المضادة للخوف، ;يتم الحفاظ على الدولة والدين (التقوى)، ولا تشكل خطرا عليهما. يقول منتقدا رجال الوصاية الدينية:"لقد دهشت مرارا من رؤية أناس يفتخرون بإيمانهم بالدين المسيحي، أي يؤمنون بالحب، والسعادة، والسلام،

---

9 الخشت (عثمان)، نحو تأسيس عصر ديني جديد،ص39.

10 عادل خضر، أزمة المسلم الأخير ونهاية التدين، مقالات وقراءات في منشورات الجمل، 2016، ص12.

11 عادل خضر، أزمة المسلم الأخير ونهاية التدين مقالات وقراءات في النقد الديني، منشورات الجمل،2016، ص: 14-15.

والعفة، والإخلاص لجميع الناس، ويتنازعون مع ذلك بخبث شديد، ويظهرون أشد أنواع الحقد، بحيث يظهر إيمانهم في عدائهم، لا في ممارستهم للفضيلة، ومنذ زمن طويل وصلت الأمور إلى حد أنه أصبح من المستحيل تقريبا التعرف على نوع عقيدة الشخص. وهل هو مسيحي، أو يهودي أو مسلم، أو وثني. إلا من خلال مظهره الخارجي ومن ملابسه، أو من تردده للعبادة على هذا المكان أو ذاك أو من قبوله لهذه المعتقدات أو تلك أو من قسمه بكلام هذا المعلم الروحي أو ذاك، وفيما عدا ذلك تتشابه حياتهم تماما"[12].

يبرز نقد "سبينوزا" لرجال الدين مفارقة أساسية في حياة المتدين، الغير المعقلن، والذي يعيش في حالة خلط وإلتباس، من خلال نمط إعتقاده المختزل في المظهر الخارجي وهذا أصل الشر، بينما التدين الحق هو إبعاد الشر عن العالم، والدعوة إلى سعادة الناس. وأصل هذا هو اختزال التدين في العبادة الخارجية، التي تحول الإيمان إلى:"تصديق أعمى بأوهام متعصبة"[13].

في تأسيسه العقلاني لمكانة التدين، يؤكد "سبينوزا" على أن هناك مفارقة بين الإعتقاد والإيمان من جهة، والتصديق والخضوع الأعمى من جهة ثانية: فكل إعتقاد حقيقي له ما يبرره، ويكون أقرب إلى النفس، ويتضمن نوعا من الحرية، أما الخضوع الأعمى فهو سيادة للإنفعال، والعبودية، ولا يمكن تبريره.والتبرير يجعل الإيمان مؤسس على إعتقادعقلي.لأن الممارسة الخارجية للدين، هي في نظر "سبينوزا" إبعاد لنور العقل، واعتباره –العقل– مصدرا للكفر، وهذا ما يروجه رجال الكنيسة.

فإذا كان "عادل الخضر" ينتقد "التدين الأعمى"، من خلال فعل التكرار المحدد في اللباس، والمظاهر الخارجية للجسد، والمعبد، والإنتماء لمذهب محدد، فإن سيبنوزا"، يؤكد على نفس الإلتباس مضيفا أهم نتيجة لدى هذا النمط من التدين، وهي غياب "أنوار العقل"، واستبدالها بالتعصب والنزاع.

إن العمل على طمس الإختلاف، هو ما يحول الممارسة الدينية إلى حربية، ماهيتها نشر الفعل العنيف، والشر الذي جاء الدين من أجل إبعاده —الشر– عن العالم. ينتج عن هذا وجود تدين مضاد للتنوير، ولمعانيه المجسدة في التسامح، والمحبة والتآزر... وأصحاب هذا الإختزال السياسي للتدين، ينعتون حروبهم العقائدية بالمقدسة، لإعطاء مشروعية لمواقفهم المحدودة عقديا، واجتماعيا. وذلك بالقضاء على الدين كحقل رمزي،والتعامل معه كمقدس غير قابل للبحث والفهم والتأويل بمناهج نقدية.

ويعتبر الإلتصاق بالأصل–التكرار، هو اساس أزمة التدين المعاصر،مما يؤدي إلى خسران كل شيء: الذات والعالم، الجسد والروح، وبالتالي نشر ما يسمى ب"الاكتئاب السياسي"[14]، والذي هو في عمقه إفراط في النظرة الأحادية، الضيقة للتدين، والمناقضة للتصور التيوصوفي—الحكموي– القائل بالوسع والاتساع، والمجسد في "التدينالعرفاني".إن

---

12 سبينوزا (باروخ) رسالة في اللاهوت والسياسة، ترجمة حسن حنفي، ص 115.

13 المرجع السابق، ص 116.

14 ابن عربي: فصوص الحكم، فص حكمة قلبية في كلمة شعبية، تعليقات أبو العلاء عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ط2، 1980م.

الإفراط في التدين المنغلق–الظاهري، هو نتيجة ما ينعت اليوم في المناخ العربي الإسلامي ب"اسلام السوق"[15] الذي أعطى أهمية للواعظ لا للخطاب، للإيديولوجيا لا للمعرفة، مما أدى إلى وجود تدين محكوم وموجه بالجهل المقدس الذي يفصل الديني عن الثقافي ويربطه بالسياسي. وما هذا، في الأخير إلا تغييبا للوظيفة الروحية للتدين ذات الأبعاد الوجودية الممثلة في التواصل بأشكاله المتعددة، والمؤدية للقرب، والوحدة لا التنافر، والتباعد: فهل الخروج من أزمة التدين الضيق يتطلب انفتاحا على الإنسانية والكونية؟ ألا يتطلب هذا قطيعة مع التدين الموروث المعيق للتنمية والتقدم والنهضة؟.

4. التدين المنفتح ومسالك التنوير16

ينبني الانفتاح منهجيا على نقد المتوارث، والبحث عن تجديد للسائد، وتحويله نحو الأفضل، بتحريره من التحجر والإقرار بالهوية الماضوية، المتجاوزة تاريخيا واجتماعيا. وهذا الوهم الهوياتي السائد في الإسلام السياسي،هو الداعي اليوم إلى إعادة التفكير نقديا في الوضع الإنساني، بإعطائه مكانته الوجودية بالربط بين الإسلام والإنسانية والكونية، بعيدا عن الوهم المتمركز حول أحادية النسب الهوياتي. وتعتبر الكونية مسلكا من المسالك المؤدية إلى الإنفتاح والتنوير. وهذه المعاني تؤدي إلى إعادة التفكير في رابطة الإسلام بالحداثة كما يرى "محمد الشرفي"، والغرض من ذلك هو تجديد الهوية في انفتاحها، بعيدا عن وضعيات العنف والإقصاء، والتعصب لأن هذه الوضعيات أصبحت منتشرة اليوم في كل الأديان، وفي كل المجتمعات، وتعتبر فكرة التقدم في نظره من أهم المسالك المتجاوزة للتدين الموروث والمنغلق، وذلك بالتخلي عن بعض العناصر المعيقة للتحول والتجديد: كالحجاب، وقطع يد السارق، وتحرير الرق، وتعدد الزوجات[17].

إن هذا النقد المشار إليه، راجع للرؤية الظاهرية للتدين، وللتطبيقات الحرفية للدين، دون العودة إلى جوهره، حيث هناك إمكانية للتفكير، بأنوار العقل، والوجدان (مافوق العقل)، لأن المنطلقات الأصولية، موجهة بمواقف فقهية ظاهرية، بعيدة عن الإنفتاح التنويري، وعن مبادئ التقدم. فبالمسالك السابقة (الكونية –الإنسانية–التقدم – الانفتاح–النقد...) يمكن تحقيق ممارسة تنويرية خارج أية وصاية ممكنة، سواء اكانت دينية أو سياسية، أو فكرية...:فهل الوضع المأزوم للإنسان المسلم، بتدينه المنغلق راجع إلى الصراع القائم في ذهنية رجل الدين بين الحداثة والتقليد؟ هل علة هذا، هو الانغلاق الهوياتي الذي لا يعترف بالاختلاف والتنوع في المواقف والأفعال؟

---

15 هايني (باتريك) إسلام السوق، ترجمة عومرية سلطاني، مدارات الأبحاث والنشر، القاهرة 2015.

16 جاء التنوير في المجتمع الغربي نتيجة حركة النهضة كثورة ضد الإقطاع، وذلك بتخطي العوائق الإقتصادية التي كان يضعها مالكو الأرض أمام التقدم. وهذه الثورة أو التحول النهضوي تجسد في ظهور وعي فردي. وما هذا إلا اكتشافا سعيدا للأرض وتبلور هذا علميا مع "كوبرنيك" و"جوردانو برونو" بتقديمهم لصورة مغايرة للأرض بكونها ليست مركزا ثابتا، وبهذه الاكتشافات، ثم تكسير الوعي المنغلق المتمركز حول عوالم خفية ولا مرئية، وبالتالي سرية. ويعتبر الاهتمام بالفرد كذات، وبالأرض كمكان عاملان يساهما في نشر الفكر النقدي، والوعي المتحرر من رجال الدين عامة.

إن فكر النهضة هو مقدمة للتنوير بمعناه العقلي، وهو مديح لفعالية الإنسان وقدرته على تجديد وضعه وإعادة بنائه. فهي بداية مضادة للقيم التقليدية وللوعي الموروث على المستوى الديني والإجتماعي.

17 الشرفي محمد الإسلام والحرية الإلتبلاس التاريخي، منشورات لفنك، لسنة 2000، ص11.

إن فكرة التنميط، والإنغلاق، التي يعمل الفكر الأصولي- الظاهري على بلورتها راجعة إلى الرغبة في خلق إنسان تابع، وخاضع، وتحت وصاية رجال الدين، الذين يسعون إلى تحويل الدين إلى نظام اجتماعي موجه بإيديولوجية المذاهب الرافضة للتنوير، وللتدين المرتبط بالحياة، وجماليتها. لأن " الإيديولوجيا الإسلامية"، بأوهامها الهوياتية، لا تقدم حلا للواقع المأزوم، بل تعمق هذا الوضع الذي يزداد تباعدا عن التقدم والتجديد، وهذا يتطلب اصلاحا جدريا للحقل التربوي، والسياسي، والإجتماعي والفكري، لإبعاد كل الأوهام المحركة للتدين الموروث:فهل بالتنوير يمكن تخطي ما يسميه "عبد الوهاب مؤدب" بـ"أوهامالإسلام السياسي" لتحقيق الكونية؟ وهل بهذه الكونية يتحقق الانفتاح على الانسانية؟ ألا يتطلب هذا انفتاحا للعقل على ما فوقه (عالم الوجدان والمشاعر)؟.

5. التدين العرفاني كأفق تنويري.

في نقده لتجربة التدين المنغلق، يعمل عبد الوهاب المؤذب على تفكيك حقيقة الإسلام اليوم، والذي ثم اختزاله في ماهو سياسي، وإبعاد حقيقته كحضارة وديانة، وأدى هذا الاختزال إلى هيمنة الشعارات الداعية للعنف، وتحويل الإسلام إلى ديانة حربية لا تنويرية.ونتج عن هذا القول ب"الحرب المقدسة"، وذلك عن طريق مفهوم الجهاد (الأسلوب الحربي). يقول:"عبد الوهاب مؤذب":"يبد أن الطريقة التي يتصرف بها المتشددون الإسلاميون لا يمكن إلا أن تكرس رؤية الحس المشترك التي ترى أن الإسلام بطبيعته ديانة حربية ومهيمنة وغازية وعنيفة سياسيا. إن هذه النظرة التي يغذيها الفعل الإرهابي تشوش على فهمنا لإسلام معقد وغني تاريخيا، وتمنعنا من تصور امكاناته وقدراته، كما ترسخ الصورة النمطية التي تجعل منه عدوا"[18].

ينتصر الموقف النقدي لـ"عبد الوهاب المؤذب"للتنوير العرفاني-الحكموي- وأصحاب هذه الرؤية يرون بأن الإسلام عبر تاريخه يحمل في جوفه روحا، وفكرا، وثقافة، وهوأميل إلى الجمالية، لا إلى النزاع، والحرب... وهذا ما ينعت "بكونية الإسلام"، و"الإسلام والإنسانية"، كأهم مسالك التنوير، و"التزهر" بلغة الفكر "البوذي". وما يحرك هذا الأفق النقدي، هو العمل على كيفية هدم الأصولية كعائق أمام التقدم والتنمية، لأن المكون الأصولي ينتصر للتأويلات الخاطئة، التي تخرج الإسلام من مكونه الروحي الحكموي.

فإذا كانت الأوهام المسيطرة على التدين المنغلق-الظاهري، موجهة بفكرة الموت، فإن التدين العرفاني، قائم على مديح الحياة وجماليتها. من خلال هذا الأفق الأخير عمل "عبد الوهاب المؤذب" على تشخيص "داء الإسلام"، كما شخص ذلك "فولتير" في المسيحية، بتحليله لداء التعصب الديني[19]، من خلال كتابه "رسالة التسامح" كرد على تعصب الاتجاه الكاتوليكي. ومن أهم أسباب التعصب في نظره، وهو بقاء الشعب متعلق بالأوهام، وأفضل طريقة

---

18 المؤذب (عبد الوهاب) أوهام الإسلام السياسي، ص26.

يرى عبد الوهاب مؤذب بأن حل أزمة التدين، تكمن في استعادة التجارب الصوفية، وبالخصوص المنحى الأكبري (محيي الدين بن عربي)، والذي تجسد فكره في الدعوة إلى ما هو جمالي ومنفتح بعيدا عن المناجي الأصولية-الحربية.

19 المرجع السابق، ص16.

للعلاج من هذا الداء، وهي الإحتكام للعقل. يقول:"عبد الوهاب مؤذب":"فإذا كان التعصب" هو داءالكاتوليك والنازية مرض ألمانيا، فمن المؤكد أن الأصولية هي داء الإسلام"[20].

إن هذه المواقف النقدية، هي تصورات مضادة لأهل المذاهب سواء أكانوا كاتوليك في الغرب، أو أصولية في الإسلام. وتشكل مناسبة العودة إلى روح الدين، وبالتالي إلى معانيه العرفانية–الروحية–أقوى المسالك لبناء تدين نير. مما يجعل من العرفان خزانة روحية للدين، من خلاله يتم إبعاد كل ما هو ظلامي، باستثماره لأنوار العقل ولأفكاره النيرة، ولما فوق العقل بأنواره الذوقية اللطيفة والشفافة.

يعتبر التدين كخيرة روحية مشتركة بين كل الأديان، مسلكا للإنفتاح والتواصل، بين الأفراد والمجتمعات، وبالتالي الأديان. يعبر عن هذا "أ.دجوزيبيسكاتولين" قائلا: "فالتصوف الإسلامي لا يأتي يتيما في التاريخ البشري، إنما يأتي في انسجام واسع وتناغم عجيب مع التيارات الروحية الدينية الأخرى، فعلى ضوء هذه الحقائق نرى أنه من الواجب على كل إنسان الآن أن يبحث في المقام الأول عما هو مشترك فيما بيننا نحن البشر لكي ينبني عليه علاقات إنسانية أخوية من التفاهم والمشاركة بدلا من أن نخوض في المجالات، والمنازعات المرة والعنيفة التي مزقت، ودمرت في الماضي مجتمعاتنا البشرية مع الكثير من المآسي والكوارث التي لا تحصى"[21].

يتشكل التدين الصوفي من بعد حكموي مشترك بين الروحنيات عامة، ويعتبر منفذا، أو فتحة للقاء بين الأديان والمجتمعات. فهو طريق لتجديد الروابط الإنسانية، أو خلق أنسنة جديدة، غير متمركزة حول هوية محددة، بل منفتحة على كل الهويات، وساعية لتحقيق العيش المشترك. وذلك بتوظيف الروابط الرحمانية (الرحمة) الممثلة في الأخوة، والمحبة، والغرض الأسمى من ذلك هو بناء هوية مشتركة لتفادي السقوط في هوية اللامعنى. فهذه الأخيرة مصدرها النزاع، والخلاف، والصراع، والحرب، والكراهية.. لأن التدين الحق، هو مديح للهوية المشتركة، ويعبر عن هذا "انيكلسونNichelson" قائلا: "من المعروف جيدا أن مذاهب الصوفية المسلمين، وتأملاتهم، أثرت في الإسلام تأثيرا قويا، وإلى حد ما، فإنها توفر أرضا مشتركة يمكن أن يلتقي فيها أناس من ديانات مختلفة مع بقائهم مخلصين للديانة التي يؤمن بها كل واحد منهم. يلتقون بروح التسامح، والتفاهمالمتبادل. وعن هذا الطريق يتعلمون أن يعرف بعضهم بعضا ويحبه"[22].

مع أهل التصوف يتم البحث عن جوهر الدين، أو الدين الحق، وذلك من أجل الخروج من المفارقة المعرفية والإشكالية بين نمطين من الإعتقاد: الأول يعتمد المغالاة في التجريد، والثاني يختزل الإعتقاد في الحضور الحسي. لحل هذا الغموض، اتجه أهل العرفان الإسلامي، إلى بناء تدين قلبي مؤسس على الجمع بين الظاهر والباطن والإنتصار للمعاني الخفية بدلالاتها الرمزية. والتي يمكن القبض عليها عبر الفهم، والتأويل بالتأكيد على أن الإيمان الحق، والتحرر

---

20 المرجع السابق، ص18.

21 أ.دجوزيبيسكاتولين، تأملات في التصوف والحوار الديني، تصدير أ.دمحمود الغراب، تقديم أ.د عمار علي حسن، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2013، ص394.

22 خالد محمد عبده، عائشة موماد من الرومي بين الشرق والغرب، ط1، 2016، ص50.

من الموروث الديني، هما ما يؤسس التدين القلبي بمعانيه الروحية الأكثر اتساعا وتفتحا؟ فما حدود هذا الإيمان الذي يتأسس عليه التدين القلبي؟ هل هو شرط التنوير الحكموي؟

يعتبر الإيمان الحر، ممارسة اعتقادية غير مقيدة بوعد أخروي، كما يروج لذلك أصحاب الإيمان التقليدي، الموجه بما يسميه "فتحي المسكيني" ب "دولة الملة"[23].وتخطي هذا التقليد، يتطلب العودة للذات الفردية، لا في حدود العقل كما يرى "كانط"، بل في لا محدوديته، أي في مستوى ما فوق العقل، أو ما وراءه. بتحويل "الآنا الفردي" إلى "إناء" يتسع لكل التجليات، ولكل الحقائق، أي لتلك المعاني الخفية-القلبية، التي تجعل من المتدين المتحرر من السلطات العقائدية أكثر إنفتاحا، وأوسع في تقبل الحقائق المضادة.

في إبرازها لقوة التدين العرفاني تؤكد "سعاد عياد" [24]«Souad Ayyad» على مسألة أساسية، وهي أن الإسلام الظاهري المؤسس على التدين المجرد القائل "بالإله المتعالي" المعزول عن العالم، هو ما يؤدي إلى التعصب والنزاع. وللخروج من هذا التدين الضيق-المنغلق، إلى الأوسع يستدعي ذلك نظرة عرفانية، والموجهة بالحضور المستمر لله في العالم، لا الإنعزال والتعالي عنه. وهذا في نظرها ما ينعت ب"إسلام التجليات": إنه تدين جامع بين التعالي والمحايثة، بين التجريد والتجسيد. وهو تدين مؤسس على "تيولوجيا التجليات"، كما تبلورت مع "الشيخ الأكبر" "ابن عربي".

إن التدين المطلوب عرفانيا، يؤمن بالإختلاف لا الخلاف ويبرز"ابن عربي"، هذا من خلال أطروحته القائلة ب "الله المخلوق في الاعتقادات". والهدف من ذلك هو تجديد الإيمان، لا إثباته حول حقيقة حصرية، بل بلورته وفق الحقائق المتلونة أو "الشؤون الإلهية".

تشكل قوة التدين في انفتاحه، وانكشافه،وإتساعه وتجدده... مصدراللنور، وفي الوقت ذاته متقبلا ومعترفا بالنور الآتي من الآخر. لا الرغبة في السيطرة عليه-الآخر-، بل اعتباره جزءا مكملا لوجودنا ولحياتنا العملية. لأن فعل التنوير، لا يتحقق إلا بتقاسم أسمى المشاعر، والعطاءات مع هذا الآخر بأسلوب جمالي- حقاني، لتنظيم الحياة عامة.

خاتمة

تتخذ مسألة التدين أشكالا متعددة في تاريخ البشرية، لأن الدين ملازم للحياة الإنسانية وأسمى ما يمكن أن يحققه الإنسان، وهو تلك المعاني التنويرية الناتجة عن فعل التأمل والتدبر الحكمويين. بالجمع بين العقل والوجدان، وبين المعاني الظاهرية والخفية. والمجتمع المعاصر اليوم في حاجة إلى تدين تنويري، نظرا للإكراهات التي أصبحت تهدد الوجود الإنساني باسم الدين، من عنف وإقصاء، وقتل، بينما التنوير هو أكثر ميلا لما هو جمالي، ولما يخدم الاعتدال والحرية...فإذا كان عصر الأنوار في القرن 18م قد دعا لهذه القيم، فإن المجتمعات العربية الإسلامية وكذلك مجتمعات

23 دولة الملة، أنظر المسكيني (فتحي)، الايمان الحر أو ما بعد الملة، مباحث في فلسفة الدين مؤمنون بلا حدود، 2018.

24 Ayyad (S) ,L'islam des théophanies, structures métaphysiques et formes esthétiques, thèse, de doctorat université de Poitiers ,2009,p98.

الشرق الأقصى عرفت ذلك مع "ابن رشد" و"ابن عربي" و"الفارابي" و"ابن طفيل" إضافة إلى البوذية والطاوية....ما يجمع هؤلاء، هو الدعوة إلى ابعاد الدين عن وصاية رجاله، أو ما يسمى بالوصاية العقائدية. فإذا كان المجتمع المعاصر يغلب عليه التدين التسويقي فإن الحقل الصوفي بمنهجه العرفاني أقوى على بناء تدين أنواري، ذو بعد حكموي. لأن لأنوار العقل حدودا، أما أنوار المعارف الروحية، فهي من صلب التصورات المافوق عقلية والمنفتحة.

إن أزمة التدين اليوم تضع الإنسان أمام ما يسميه "إريك فروم" ب"الديانة السبرانية"، وهي نتيجة سلطة الآلة على الوضع البشري، ويستدعي هذا في نظره ظهور أخلاق جديدة أو أنسنة جديدة، بالتمييز بين "أسلوب التملك" و"أسلوب الكينونة" في العيش، والذي وجده لدى فلاسفة الحياة، وبالخصوص مع حكماء الشرق، وفي أغلب الأديان بدعوتها إلى الفعل الأخلاقي. يقول "إريك فروم":"والفارق بين الكينونة والتملك ليس بالضرورة هو الفارق بين الشرق والغرب، ولكنه الفارق بين مجتمع محوره الأساسي الناس. وآخر محوره الأساسي الأشياء. وما يميز المجتمع الصناعي الغربي هو التوجه التملكي، حيث أصبحث شهوة تملك المال الشهرة والسلطة: أصبحت هي الموضوع المسيطر على الحياة..."[25]

إن المجتمع المعاصر في حاجة لتدين تنويري حكموي، يدعو للتسامح، والقرب والوصل، والإعتراف، لا للتدين الحربي...إنه دعوة للتفكير في مكانة الإنسان الكونية، وفي رابطته بالإنسانية لا بذاته (هويته) فقط، بل بتوسيع ذاته من أجل قبول الآخر.والغرض من ذلك هو وجود تدين حق خارج نعوت الخطأ والصواب، أي بعيدا عن تلك الأوصاف التي تجعل من رجال الدين يميزون بين الأديان على أساس أو معيار مذهبي وينتصرون لموقف حصري ونهائي.

---

[25] فروم (إريك)، الإنسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة محمد زهران، عالم المعرفة، ع 140، السنة1989، ص25.

من الإحياء إلى التجديد

Halassa AMMAR/حلاسا عمار
Cezayir University of Casdi Merbah Ouargla/Algeria

1.وقفة مع مصطلح الإحياء

يعتقد البعض أن طريق النهضة، يبدأ من لحظة وقوفنا عند مكان العطب، وتحديد العضو المعطوب، والوصول إلى الدواء الناجع الذي يعيد لهذا الجسم حيويته ونشاطه. ولعل أبعد سقف يمكن أن نصل إليه في هذا الطريق، هو السماح بالعملية الجراحية التي تبتر العضو غير الصالح، من أجل الحفاظ على الجسم ليمارس نشاطه المعتاد، وفق النظام الذي بني عليه الجسم، وما علم هذا التوجه أن هذا النوع من التفكير لا يعدو أن يكون شرعية جديدة نزفها للقديم، ليعيش في عصر غير عصره، ويفرض فلسفة لا تتناسب والعصر الجديد، الذي يختلف فكرا، وفلسفة، وبنية، ونظاما، عن العصر الماضي. ويعد هذا التصور الحجر الزاوية في فلسفة الفكر الاصلاحي. ولذلك كان سؤالنا الوجيه الذي أردنا أن تتمحور حوله هذه المداخلة هل تستطيع النسخة المسترجعة حسب فلسفة الاحيائيين، أن تعيش في بيئة غير بيئتها وفي زمان غير زمانها؟ بل قد نذهب إلى أبعد من ذلك، إذا تساءلنا هل في إمكاننا في ظل المعطيات الحديثة، والإمكانيات الجديدة المفروضة منها والمستحدثة، امكانية استرجاع النسخة الأصلية للمجتمع الأول الذي رباه الرسول صلى الله عليه وسلم، وقد قال عنه «خير الناس قرني ثم الذين يلوهم ثم الذين يلوهم ثم يجيئ من بعدهم قوم تسبق شهادتهم إيمانهم وإيمانهم شهادتهم[1]».

ولعل من المعاني التي يمكن استخلاصها من هذا الحديث، أن النسخة الأولى من الجيل القرآني الأول، الذي تربى على أيدي النبوة، لا يمكن أن يعود مرة ثانية. ولذلك فقد سماه سيد قطب بالجيل القرآني الفريد الذي لا يمكن ن يتكرر مرة أخرى. وهذا يجعلنا نتأكد من استحالة استرجاع النسخة الأولى لهذا الجيل، لأنه جيل الخيرية التي خصه بها الرسول صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث. ومن هذا المنطلق وجدنا ابن كثير في تفسيره يجمع بين هذا الحديث وقوله تعالى: «والسابقون السابقون أولئك المقربون في جنات النعيم ثلة من الأولين وقليل من الآخرين [2] » حيث يبرز أفضلية

---

1 رواه البخاري – صحيح البخاري – ص 6429

2 سورة الواقعة الآية: 10، 11، 12، 13، 14

الجيل الأول الذي حدده الرسول في الحديث، ولذلك استحق أن ينال درجة السابقين. في حين لم يكن في هذه الدرجة ممن جاء بعدهم إلا القليل. يقول: «المراد بقوله تعالى ثلة من الأولين، أي من صدر هذه الأمة. وقليل من الآخرين أي من آخر هذه الأمة... ولهذا ثبت في الصحاح وغيرها من غير وجه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم[3]».

ويؤكد هذا المعنى أكثر فخر الدين الرازي، حين يربط بين (السابقون السابقون) وبين (السابقون الأولون من المهاجرين والأنصار) وما تميزوا به عن غيرهم من أبناء القرون الأخرى، من صحبة وهجرة، وشرف المشاركة في بدر وأحد، حيث يقول: «ثلة من الأولين... المراد منه والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار، فإن أكثرهم لهم الدرجة العليا، لقوله تعالى لا يستوي منكم من أنفق[4]». وهذا دليل ثاني يؤكد استحالة استرجاع ذلك الجيل، أو استرجاع الظروف التي أهلته للخيرية. فمن أين لنا بالصحبة أو الهجرة أو بغيرها؟ من خلال ما تقدم يتبين لنا بوضوح استحالة استرجاع النسخة الأولى لجيل الخيرية، لأنه مقترن بالقرن الذي عاش فيه الرسول صلى الله عليه وسلم. والجانب الثاني ويتمثل في ارتباط هذا الجيل بظروف خاصة، مكنته من تحقيق الخيرية، وقد أشرنا لبعضها مثل: الصحبة والهجرة.

وهذا يضعنا أمام حقيقة يقينية لا يمكن أن يختلف فيها اثنان، وهي أن النسخة الأولى للجيل القرآني الفريد، لا يمكن استرجاعها بأية حال من الأحوال، لأن هذا الجيل قد أوجدته ظروف محدودة بمكان وزمان معين، ومرتبط بموصفات مربي معين وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي استطاع في مدة قياسية لم تتجاوز 23 سنة أن يخرج العرب من براثن التخلف والجاهلية، التي كانوا عليها، والتي جعلتهم يصنفون في ذيل القائمة، ويعيشون على هامش التاريخ، فكانوا إما بدوا لا تربطهم بالحضارة أي صلة، أو تابعين إما للفرس أو الروم.

لكن أن يتحولوا إلى العالم الأول في هذه المدة القياسية، فهذا لم يحدث في التاريخ إلا مع الرسول صلى الله عليه وسلم. وهذا الظرف لن يتكرر، لأن الرسول صلى الله عليه وسلم قد توفاه الله، وبالتالي فإن الحديث عن استرجاع النسخة الأولى التي رباها الرسول صلى الله عليه وسلم، يكاد يكون دربا من الخيال. ومن هذا المنطلق وجدنا الذين ينطلقون في تجديدهم من الفكر الاصلاحي، يقعون في خطأ فادح، يتمثل في صرف جهد كبير، وتضييع وقت ثمين، في محاولة استرجاع ما يستحيل استرجاعه. ولنا أن نضرب لذلك مثلا: الدعوة الوهابية، فعلى الرغم من انطلاقها من فكرة أساسية، وجوهرية، وعليها يقوم الدين كله، وهو فكرة التوحيد، إلا أن قناعتها باسترداد الشكل والمضمون، الذي كان عليه الصحابة، قد جنى عليهم، وكان سببا في هزيمتهم النكراء أمام العثمانيين، لا لشيء إلا لأنهم لم يتعاملوا مع التغيير انطلاقا من ثنائية الثابت والمتحول.

فالثابت هو عقيدة التوحيد التي لا يقبل أي شيء بدونها، وينبغي أن ننقلها للناس كما نقلها الرسول وصحبه، لكن التكنولوجيا، واللباس مثلا، والوسائل، فهذه متغيرات، ينبغي أن تنطلق من روح العصر الذي وجدت فيه. وبالتالي

---

3 ابن كثير تفسير القرآن الكريم – تحقيق حامد أحمد الطاهر – ج 4 – ط 1 – 2002 – دار الفجر للتراث – القاهرة – مصر – ص.414،415

4 فخر الدين محمد الرازي – تفسير الفخر الرازي – ج 10 – ط 1 – 2005 – دار الفكر – بيروت – لبنان – ص.142

فإن اعتبار الثوابت والمتغيرات كلها ثوابت، خطأ فادح، ينسف بالعملية الاصلاحية برمتها، ويوقعها في أخطاء فادحة، تعود عليها وعلى الأمة بأكملها بالوبال. ولعل من أشنع الأخطاء التي وقعت فيها الوهابية، طمس المعالم التاريخية للرسول وصحبه، مما جعل عاطفة السواد الأعظم من الأمة مع الدولة العثمانية، التي حاربت الوهابية، «وجعلت عامة المسلمين في الأقطار الإسلامية يفرحون بهزيمة الوهابية... وشيء آخر كان كبير الأثر في تنفير عامة المسلمين من هذه الحركة، هو أنها حيث استولت على بلد، نفذت تعاليمها بالقوة، ولم تنتظر حتى يؤمن الناس بدعوتها. فلما دخلوا مكة، هدموا الكثير من القباب الأثرية، كقبة السيدة خديجة، وقبة مولد النبي صلى الله عليه وسلم ومولد أبي بكر وعلي ... فهذه كلها أثارت غضب كثير من الناس وجرحت عواطفهم فمنهم من حزن على ضياع معالم التاريخ،ومنهم من حزن على الفن الإسلامي [5] ».

ولم يقف الأمر عند طمس المعالم التاريخية للرسالة المحمدية، أو عند طمس الآثار التي سيكون لها وقعها ومكانتها وثقلها في السياحة خاصة بمفهومها الحالي، وما يمكن أن تساهم به في توسيع مصادر ادخال العملة الصعبة لخزينة الدولة، بل تعدى الأمر إلى الأدهى والأمر من ذلك، حيث أصبحت هذه الدعوة باسم إصلاح العقيدة، العدو اللذود للتطور التكنولوجي، وقد وقعت الدولة السعودية في حرج كبير في التوفيق بين تعصب الوهابيين، في رفضهم التكنولوجيا، وعدها خروجا عن الدين، وبين متطلبات الحضارة التي تقتضيها الدول الحديثة. «فلما تولت حكومة ابن سعود الحاضرة، كان لا بد أن تواجه هذه الظروف، وتقف أمام منطق الحوادث، ورأت نفسها أمام قوتين قويتين، لا مفر لها عن مسايرتهما، قوة رجال الدين في نجد، المتمسكين أشد التمسك بتعاليم ابن عبد الوهاب، والمتشددين أمام كل جديد، فكانوا يرون التلغراف السلكي واللاسلكي، والسيارات، والعجلات، من البدع التي لا يرضى عنها الدين، وقوة التيار المدني، الذي يتطلب نظام الحكم فيه، كثيرا من وسائل المدنية الحديثة [6] ».

ومن هذا المنطلق نظرت الدعوة الوهابية لكل جديد على أنه بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة وصاحبها في النار. يستوي في ذلك البدعة في الثوابت، أو البدعة في المتغيرات. وهكذا راح مفهوم الاصلاح عند هذا التيار، هو استرجاع النسخة الأولى من جيل الصحابة شكلا ومضمونا، وربط كل ذلك بالعقيدة، حتى غدا اللباس وهو شيء متغير، لا علاقة له بالعقيدة، ولا يخضع سوى للقوانين الفقهية، التي تحدد حدوده عند الرجال والنساء. ولكن عند هذا التيار أصبح اللباس مقياسا للانتماء للإسلام. ولنا أن نقف عند هذه القصة التي أوردها أحمد الشقيري في كتابه أربعين، لتؤكد هذه الفكرة. حيث يقول: «عندما كنت ارتاد المسجد في امريكا، جاءنا يوما شاب أبيض، أشقر، أمريكي، عمره 18 سنة، يلبس جينزا وقميصا عاديا، اسمه مايكل وأعلن اسلامه طبعا. كلنا فرحنا به واحتضناه ورحبنا به. يمر أسبوعان تقريبا، فإذا بنفس الشاب يأت للمسجد، وهو مطيل اللحية بشكل أشعث وغير مرتب، ولابس ثوب قصير، وعمامة بيضاء. فأتيته وقلت له لما تلبس هكذا؟ أين ذهب الجينز؟ فقال: أنا الآن مسلم، لا ألبس لباس

---

5 أحمد أمين – زعماء الاصلاح في العصر الحديث – ط 1 – 2012 – دار هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة – مصر – ص. 14

6 المرجع نفسه – ص. 15

الكفار. بعض المسلمين في المسجد أعجب بتصرفه وحياه عليه، ولكنني قلت له: ومن قال لك أن للإسلام زيا معينا؟ الرسول صلى الله عليه وسلم لبس الثوب والعمامة لأنه اللباس المتعارف عليه في زمنه وفي مدينته الأمر ليس له علاقة بالدين[7]».

فهؤلاء الذين فرحوا باعتقاد هذا الشاب الخاطئ، في اعتبار كل ثوب غير القميص، فهو لباس الكفار، فهو ينطلق من هذا المفهوم الخاطئ لإصلاح العقيدة، الذي ينحصر في استرجاع النسخة الأصلية لجيل الصحابة. وحتى العقيدة نفسها، ينبغي عند هؤلاء أن تكون باللفظ نفسه الذي قاله أحد أفراد ذلك الجيل. ومن هذا المنطلق وجدنا هذا التيار الاصلاحي يكفر كل من قال الله موجود في كل مكان، على الرغم من أن الله عز وجل قد قال في سورة المجادلة: «ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم، ولا خمسة إلا وهو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر، ألا وهو معهم أين ما كانوا، ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة، إن الله بكل شيء عليم [8] ».

ولعلنا إذا عدنا إلى أحد أقطاب هذا التوجه في العصر الحديث، وهو الشيخ ابن باز نجده يكفر صراحة من يقول الله في كل مكان.

وإذا عدنا لجوابه لمن سأله هل يجوز أن نقول الله موجود في كل مكان؟ فكان جوابه: «ومن زعم أن الله في كل مكان فقد كفر، لأنه مكذب لله ورسوله، ومكذب لجماعة المسلمين[9]». فقد استحق من قال الله في كل مكان الكفر، في نظر هذه الجماعة، لأنه خالف ما قال الجيل الأول في هذه القضية. فما دامت الجارية التي سألها الرسول أين الله؟ في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم وأبو داوود والنسائي من حديث معاوية بن الحكم السلمي قال «يارسول الله جارية لي صككتها صكة فعظم ذلك علي أفلا أعتقها؟ قال ائتني بها. قال فجئت بها. قال أين الله؟ قالت في السماء؟ قال من أنا؟ قالت رسول الله؟ قال اعتقها فإنها مؤمنة[10]». فقالت في السماء. فبالنسبة لهذه الجماعة الأمر محسوم، مادام الرسول قد شهد لها بالإيمان، فأي إجابة غير إجابتها تعد كفرا، لأن النسخة الأصلية عند هؤلاء، ينبغي التشبث بها، وتطبيقها بحذافيرها، ولا اعتبار للزمان والمكان. بل قد تكون في بعض الأحيان تطبيق النسخة الأصلية دون مرعاة للزمان والمكان، فيها كثير من السذاجة، إن لم نقل تدرج ضمن المبكيات المضحكات.

ولكم أن تتصوروا الفتوى الغريبة التي قدمها الشيخ الألباني اقتداء بالرسول صلى الله عليه وسلم وصحبه، من تحقيق درجة الهجرة المحققة للنصر. «أفتى الشيخ الألباني بوجوب هجرة أهل الضفة الغربية إلى بلد ثان للاستعداد من الخارج، لاجلاء الأعداء من أرض المسلمين، قياسا على هجرة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه من مكة إلى المدينة، حتى تهيأ المسلمون لفتح مكة – الشريط 730 من فتاوي الشيخ الألباني[11]». وهي فتوى غريبة يستهجنها القريب،

---

7 أحمد الشقيري – أربعون ن – ط 1 – 2019 – دار الشروق – القاهرة – مصر – ص. 86، 87

8 سورة المجادلة – الآية 6

9 www. binbaz.org.sa

10 صحيح أبي داوود – ص.3282

11 موقع منتدى كل السلفيين kulalsalafiyeen.com

ويضحك منها الغريب. وحجة هؤلاء في ذلك المرجعية التي ينطلق منها الفكر الاصلاحي: لن يصلح آخر هذه الأمة، إلا بما صلح به أولها، وهي مقولة صحيحة إذا أردنا بها الثوابت. أما بالنسبة للمتغيرات فهي خاطئة تماما. فعلى سبيل المثال الهجرة التي طرحها الشيخ الألباني، فأعتقد أنها مربوطة بمكان وزمان وظرف وإمكانيات. وبانتهاء ذلك تنتهي الهجرة. وهذا ما عناه الرسول صلى الله عليه مسلم، حين قال: «لا هجرة بعد الفتح[12]». وهنا تحضرني قصيدة لأحمد مطر يستحضر فيها حادثة الهجرة، ويتصورها في الوقت الحاضر، حيث لا يتوانى أن ينصح الرسول صلى الله عليه وسلم بأن لا يهاجر، لأن تغير الزمان والمكان والظروف، سوف تقلب نتيجة المعادلة، ولن تحقق الهجرة أهدافها، إذا انطلقت بأسباب عصر معين، ونفذتها في عصر آخر، يملك أسبابا ومعطيات أخرى لم تكن موجودة في عصر النبوة. يقول مطر

لا تهاجر
كل ما حولك غادر
هذه الصحراء ما عادت أمينة
هذه الصحراء في صحرائها الكبرى سجينة
حولها ألف سفينة
وعلى أنفاسها مليون طائر
ترصد الجهر وما يخفى بأعماق الضمائر
لا تهاجر
أين تمضي؟ رقم الناقة معروف
وأوصافك في كل المخافر
وكلاب الريح تجري وللرمل أوامر
أن يماشيك لكي يرفع بصمات الحوافر
خفف الوطء قليلا
فأديم الأرض من هذه العساكر [13]

فهذه القصيدة تنصحنا بأن نأخذ بالأسباب المناسبة، لأن سنن الله لا تحابي أحدا. وقد رأينا الجيل الأول من الصحابة الكرام، حين خالفوا سنن النصر في أحد كانت الهزيمة، لأن سنن الكون لا تحابي أحدا. وبالتالي فإن المتغيرات ينبغي أن ننطلق فيها من طبيعة العصر، وإمكانيته، ومعطياته، وأخذنا بالكيفية التي أخذها الجيل الأول، قد يؤدي إلى كوارث لا تحمد عقباها. ولنا أن نتصور لو أن الفلسطينيين أخذوا بفتوى الشيخ الألباني، كيف ستكون فلسطين الآن.

12 صحيح مسلم – ص. 1864

13 أحمد مطر – لا تهاجر – موقع الديوان

ولا أكون مبالغا إذا قلت أن اعتقادنا أننا ملزمون بالتباع الجيل الأول في الثوابت والمتغيرات، فيه من التنفير من دين الله ما فيه. ولعلي سأقدم مثالا يوضح هذه الفكرة بوضوح. يقول محمود عبد الحكيم «كان عندي صديق، كان طالبا في احدى كليات الأزهر ... وقد رأيت أن نتريض بعد صلاة العصر على كورنيش النيل، وبينما نحن نسير في هذا الطريق، رأى صديقي رجلا قادما ... فقال لي إن هذا الرجل القادم صديق لي. والتقينا به فإذا به شاب في ربيع العمر، معمم ذو لحية عريضة، فتعانقا وصافحته. وأخذ صديقي يعتب عليه في انقطاعه الطويل عنه، فاعتذر قائلا: أني كنت نزيل المستشفى مدة تزيد على الشهر. فسأله صديقي عن السبب فقال: جهل هذا الشعب وسوء أدبه؟ فسأله صديقي وما علاقة هذا بدخولك المستشفى؟ قال أوفدتني الجمعية في الإسكندرية لألقي درسا في مسجد، فجعلت موضوع الدرس الصلاة في النعلين. فقلت للناس إن النبي صلى الله عليه وسلم كان يصلي في نعليه. فقال لي أحد الحاضرين لم تكن الشوارع في مكة والمدينة بها من النجاسات مثل ما في شوارعنا ... قال فقلت لهم هذه سنة وعلينا أن نقتدي بالرسول صلى الله عليه وسلم، وأن نصلي في نعالنا ندلكها ثلاث مرات ثم ندخل بها المسجد ونصلي بها. فقامت اعتراضات كثيرة من أنحاء المسجد، فوقفت وأمسكت بنعلي وقلت لهم أليس هذان نعلي؟ قالوا بلى قلت انظروا وأخذت أدلك بهما وجهي، وأقول لكي تقتنعوا فرأيتهم قد قاموا وهجموا علي بنعالهم وظلوا يضربونني بها حتى فقدت رشدي[14]».

وقد رأينا بوضوح من خلال هذا النموذج، كيف يتحول الداعية إلى منفر من دين الله، إذا لم يفرق بين الثوابت والمتغيرات، بل قد يجد هذا الداعية نفسه في كثير من الأحيان، حتى وإن كان صادقا في دعوته، متناقضا مع نفسه. وكثير هم الذين يحرمون الصورة الفوتوغرافية، وهم يحملون بطاقات الهوية، وجوازات السفر في جيوبهم. ولعل من أبرز عيوب التوجه الاصلاحي هو نظرته الجزئية للمشكلة فعوضا أن ينطلق من الحتمية الكونية التي تقتضي تغير كل عصر عن العصر الذي قبله وبالتالي ينبغي أن يكون التغيير شاملا ينطلق من فلسفة عامة تناسب عصر التغيير المنشود نجد أصحاب هذا التوجه ينظر لمشكلة عصره من خلال جزئية يعلق عليها كل مشاكل العصر على غرار ما وجدنا عند زعيم المصلحين في العصر الحديث جمال الدين الأفغاني الذي علق مشكلة المسلمين في العصر الحديث بالسياسة ورأى بإصلاح الساسة والسياسيين سوف ينصلح كل شيء فأهدر كل جهده في الجري وراء الساسة والسياسيين ومات ولم يكتب لمشروعه النجاح.

ونفس الشيء بالنسبة لتلميذه محمد عبده، الذي رأى أن المشكل يكمن في التعليم. فوضع كل ثقله في إصلاح الأزهر، وقد كان مستعدا ليتعاون مع كل من يأخذ بيده، ويساعده في انجاح هذا المشروع، حتى ولو كان المحتل نفسه. ولذلك لا نعجب من أن نجد اللورد كرومر، يمتدح محمد عبده، لأنه استطاع من خلاله أن يحقق المشاريع الاستعمارية التي جاء بها فقد «وجد الاحتلال في محمد عبده وتلاميذه مدرسة سياسية تحقق أغراضه، وتنفذ مآربه، فرعاها ونماها. وقد قال اللورد كرومر عنها في كتاب مصر الحديثة: إن محمد عبدو كان مؤسسا لمدرسة فكرية حديثة، قريبة الشبه بتلك التي أسسها السيد أحمد خان في الهند، مؤسس جامعة عليكرة. ويمتدح تلاميذ محمد عبدو، ويؤكد أنهم عون

[14] محمود عبد الحكيم – الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ – ج 1 – ط 1 – 2004 – دار الدعوة – الاسكندرية – مصر – ص.155

للمصلح الأوروبي[15]». وهكذا يتبين لنا بوضوح المأزق الذي وقع فيه محمد عبدو، وهو ينطلق من جزئية تعتبر في تصوره كلية، وتستدعي أن يتنازل عن كل ما سواها، إذا كان ذلك سيؤدي إلى تحقيقها. ومن هذا المنطلق فلا ضير أن يضع يده في يد المستعمر، إذا كان هذا المستعمر سيمكنه من تنفيذ مشروعه، وتحقيقه على أرض الواقع.

«إن إصلاح الفرد والمجتمع الإسلامي، بإصلاح المؤسسات القائمة فيه، كالأزهر، والمدارس، والمساجد، والمحاكم، وبإنشاء مؤسسات جديدة، كالجمعية الخيرية، وجمعية إحياء الكتب العربية، وجمعية التقارب بين الأديان، ومعهد القضاة. إن هذا الطريق الإصلاحي، أو قل إن هذا الأسلوب في معالجة الواقع، قد أوقع محمد عبدو في أخطاء سياسية من جهة، وانحرافات فكرية من جهة أخرى ... إن إيمان محمد عبدو بإصلاح المؤسسات القائمة في المجتمع، سبيلا إلى ايجاد الفرد والمجتمع المسلمين، جعله يتعاون مع كل ناعق بالإصلاح، حتى ولو كان هذا الناعق عميلا للإنجليز، أو هو الاحتلال الإنجليزي نفسه [16] ». ولعل هذه النماذج التي قدمنا، كافية لتبين لنا بوضوح قصور الفلسفة التي ينطلق منها الاصلاح. فإرجاع الماضي بحذافيره أمنية مستحيلة التحقيق. والانطلاق من الجزء بدل الكل، يجعلنا دائما نبحث في منظومتنا عن أين الخلل؟ وأين مصدر الخلل؟ ونقع في الخطأ مرة أخرى حين نحدد طرفا في المنظومة، ونعتبره مصدر العلة وسببها، فنضع كل ثقلنا في محاولة إصلاح هذا الجزء وننسى أن المنظومة برمتها بحاجة إلى فلسفة جديدة، تنطلق من روح العصر.

فالمنظومة التي جعلت الإمام مالك يحرم اقتناء الكلاب للحراسة، تختلف كلية على المنظومة التي جعلت أحد كبار المالكية وهو مالك الصغير أبو زيد القيرواني، يتراجع عن هذه الفتوى، ويحل اتخاذ الكلاب للحراسة. «فهذا الإمام ابن أبي زيد القيرواني المالكي رحمه الله، صاحب كتاب الخلاصة الفقهية المشهورة في الفقه المالكي، يقتني في عهده كلبا للحراسة، مخالفا ما أثر عن صاحب المذهب إمام دار الهجرة الإمام مالك رحمه الله. فلما لامه الناس عن ذلك قال لو كان مالك في زماننا لاتخذ أسدا ضاريا[17]». فاختلاف العصر أدى إلى اختلاف المنظومة، وهذا ما فقهه أبو زيد القيرواني، وما رأى نفسه خارجا عن مذهب مالك، لأن الفلسفة العامة لهذا المذهب تقوم على احترام المنظومة الجديدة. ولذلك رأى لو أن مالكا كان حيا لاقتنى أسدا بدلا من كلب، لان ظروف العصر تقتضي ذلك. ولهذا ينبغي أن نعرف البون الشاسع بين من ينطلق من منظومة كلية يقتضيها الظرف الحديث، وتستطيع الثوابت أن تؤتي أكلها وتثبت للداني والقاصي أنها صالحة لكل زمان ومكان. وأن نفرق بين من ينطلق من فكرة جزئية ضيقة، فبالنسبة إليها المنظومة مسلمة غير قابلة للتغيير، وكل ما في الأمر يصيبها في بعض الأحيان عطب، فبمجرد معرفة مكان العطب وتصليحه، تعود الحياة لمجراها الطبيعي.

ولهذا كان السؤال الدائم الملازم لهذا التيار هو: أين الخلل؟ وهو سؤال يرفضه كل من يؤمن بأن التغيير منظومة متكاملة، تختلف من عصر إلى آخر. ومن هذا المنطلق وجدنا يوسف القرضاوي يبرر رفضه لهذا السؤال حين يقول:

---

15 غازي التوبة – الفكر الاسلامي المعاصر – ط 2 – 1977 – دار القلم – بيروت – لبنان – ص.42

16 المرجع نفسه – ص. 33

17 Tunisia –sat.com

«إن كلمة الخلل فيها تساهل كبير، لا يعبر عن الواقع الذي نعانيه، والأدواء التي نشكو منها، إنه ليس خللا بل غيبة عن الوعي[18]». من خلال ما تقدم يتبين لنا بوضوح أن الاصلاح لا يمكن التعويل عليه في التغيير الشامل، الذي يؤدي إلى تجديد الأمة، بحيث تستطيع إن تعيش في ظل ثوابتها، دون أن تعيقها على أن تواكب النهضة العلمية الحديثة، إلا أن يكون الاصلاح مرحلة عبور مؤقتة، يستعين به المجددون على استعادة الثوابت، على غرار ما فعل حسين المرصفي حين عزم المحدثون على تجديد الأدب العربي، بعد ما سقط في الضعف والابتذال في عصر الضعف. فألف حسين المرصفي الوسيلة الأدبية، وهو «مؤلف نقدي لصاحبه تصور كامل للعملية النقدية ... وأضاف إلى حصيلة النقد العربي شيئا جديدا، بعد أن بعث كل المقاييس النقدية القديمة، التي توارت خلف عهود العجمة والظلام [19] ».

وقد اعتمد المرصفي في بعث التراث العربي القديم على تقنية التلخيص والتخليص. تلخيص أبرز العلوم والفنون التي ابتكرها الأوائل من أجل النهوض بالحركة الأدبية في عصرهم، والتخليص حيث عمد من خلال التلخيص تخليص الأدب العربي من الشوائب التي لصقت به جراء الركود الأدبي الذي عرفه عصر الضعف. وقد كان الكتاب المقرر الذي يدرس على الطلبة، حتى تتكون عندهم الملكة التي تؤهلهم للإبداع. وقد تتلمذ على هذه النماذج المنتقاة، والعلوم المختارة، جيل استطاع أن يكيف نفسه مع روح التراث، فنبغ في ذلك قوم، استطاعوا أن يعيدوا القصيدة العربية إلى سابق عهدها، وأوج قوتها، فنبغ في ذلك شوقي وحافظ ومن سر على دربهما. فكانوا بحق المهاد الحقيقي لحركة النهضة الأدبية في العصر الحديث. «ما من شك في أن شعراء مصر التقليديين وبخاصة البارودي وشوقي وحافظ، قد انقذوا الشعر العربي من هوة سحيقة، كان قد تردى فيها منذ عصر العباسيين المتأخر، حتى حركة البعث العربي الحديثة، وذلك برجوعهم إلى الشعر العربي في أيام ازدهاره – وقبل أن تطغى عليه الصنعة اللفظية فتنضب ماءه — ونسجهم على منوال ذلك الشعر، بل ومعارضة الكثير من روائع قصائده، وبخاصة قصائد شعراء العصر العباسي المزدهر[20]».

أو كما فعل أبو حامد الغزالي، حين ألف كتابه إحياء علوم الدين، وبسط فيه من علم الأولين وآثارهم، من أجل بلوغ غاية رسمها أبو حامد، وهي تزكية النفس دون الخروج عن الطريق القويم. فرأى أن سبيل ذلك هو إحياء علوم الدين. فألف كتابه إحياء علوم الدين. حيث يقول «فقد حل عن لساني عقدة الصمت، وطوقني عهدة الكلام، وقلادة النطق، ما أنت مثابر عليه من العمى عن جلية الحق مع اللجاج في نصرة الباطل، وتحسين الجهل، والتشغيب على من آثر النزوع قليلا عن مراسم الخلق، ومال ميلا يسيراعن ملازمة الرسم، إلى العمل بمقتضى العلم، طمعا في نيل ما تعبده الله تعالى به من تزكية النفس، وإصلاح القلب، وتداركا لبعض ما فرط من إضاعة العمريأسا من تمام التلاقي والجبر[21]». فالإحياء هنا لم يكن غاية في حد ذاته، وإنما كان وسيلة لتبيان منهج الزهد الصحيح. وهكذا يتبين لنا كيف كانت مرحلة الإحياء مرحلة ضرورية ة ايجابية . وتكون ثمرتها حركة النهضة الأدبية الحديثة مع المرصفي، والنهضة الدينية

---

18 يوسف القرضاوي — أين الخلل — مؤسسة الرسالة — بيروت — لبنان — ص 02

19 أبو الحسن الجمال — حسين المرصفي صاحب كتاب الوسيلة الأدبية — موقع pulpit.alwatanvoice.com

20 محمد مندور — الشعر المصري بعد شوقي — ط 2 - 2008 — شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة — مصر — ص.03

21 محمد أبو حامد الغزالي — إحياء علوم الدين — ج 1 — ط 1 — 1991 — الجزائر — ص. 7

مع أبي حامد الغزالي. وذلك لأن مرحلة الإحياء كانت وسيلة ولم تكن غاية في حد ذاتها. كانت مرحلة مؤقتة تحتاجها الأمة لتحقق من خلالها عاملا مهما من عوامل النهضة وهو الذاتية.

ونعني بها تلك الثوابت التي تميز أمة عن أمة، وحضارة عن حضارة. إذ الحضارة ليست نقلا للتكنولوجيا، وإنما هي مقدرة الأمة على اضفاء روح الذاتية على الحضارة، حتى تحولها من صبغة الآخر، إلى صبغة الأنا. فالحضارة هي اللحظة التي تتمكن فيها الأنا، بصبغ الحضارة بصبغتها الخاصة، وتحول أثر الآخر فيها إلى رماد. فالأوروبيون يعترفون بفضل الحضارة الإسلامية على مدنيتهم، ومع ذلك فإن المتفحص لمنتوجات هذه الحضارة، لا يجد أي أثر للحضارة الإسلامية. أين ذهبت؟ فقد حولتها الأنا الأوربية إلى رماد، لتتمكن من بناء ذاتيتها الحضارية الخاصة. وهنا يظهر الفرق الشاسع في البناء الحضاري، بين فكرة التكديس، وفكرة البناء. فشتان بين من يريد أن يبني حضارة، فيختار أقرب المسالك، حيث يجمع أمواله، ويذهب إلى السوق ويشتري السلع المعروضة، التي صاغتها الأيادي التي اصطبغت بصبغة حضارتها. حيث يقف من حضارة الغير، موقف الزبون يستهلك السلع، ولا تربطه بها أي علاقة. مما يجعله يعيش تناقضا رهيبا. ففكريا ينتمي إلى العصور الوسطى، وتكنولوجيا ينتمي إلى العصر الحديث. وهؤلاء هم من ينطبق عليهم قوله تعالى (بير معطلة وقصر مشيد).

«فمن البين أن العالم الإسلامي يعمل منذ نصف قرن، على جمع أكوام من منتجات الحضارة، أكثر من أن يهدف إلى بناء حضارة. وقد تنتهي هذه العملية ضمنا إلى أن نحصل على نتيجة ما، بمقتضى ما يسمى بقانون الأعداد الكبيرة، أعني قانون الصدفة. فكوم ضخم من المنتجات المتزايدة دائما، يمكن أن يحقق على طول الزمن، وبدون قصد حالة حضارة،ولكننا نرى فرقا شاسعا بين هذه الحالة الحضارية، وبين تجربة مخططة [22] ». إن الدخول إلى عالم التكنولوجيا، دون أن يكون الداخل ضمن المنظومة التكنولوجية، سيؤدي إلى كارثة حضارية وخيمة، يترتب عنها مرض خطير، وهو مرض انفصام الشخصية. حيث تجد الأمة تعيش ماديا وتكنولوجيا في القرن الواحد والعشرين، وتعيش روحيا في القرون الوسطى. ولذلك لا تعجب أن تجد البيئة التي تنتقي أغلى السيارات، هي نفسها البيئة التي أفتى المشرفون فيها على البنية الروحية، بتحريم الفاكس، والهاتف، وآلة التصوير وغيرها. هذا البون الشاسع بين المادة الروح، جعل الفرد في هذا المجتمع يعيش الغربة والعزلة، إلى درجة التناقض بحيث تجد هذا الفرد، بقدر ما تجده مقبلا على التكنولوجيا، بقدر ما تجده يفقد قيمه وذاتيته، ويتحول إلى مجرد مستهلك، ليس له أي دور في ما يستهلك.

ليكون هذا الفرد في الأخير يعيش على هامش التاريخ، بحيث يضيف الفرد الغربي إلى رصيده الحضاري جديدا بعد كل اختراع، بينما يفقد الفرد العربي شيئا من رصيده الحضاري، بعد استخدام أي اختراع. وهذا يوضح لنا بوضوح خطر التكديس الذي لا يراعي معادلة البناء. بحيث يعتمد التكديس على الكثرة، بينما يعتمد البناء على التفاعل. وهذا ما يفسر لنا البون الشاسع بيننا وبين اليابان. فالمعروف أننا وإياهم خرجنا من الحرب العظمى في أسوء حال، إن لم تكن حالة اليابان أسوأ. ولكن في عالم اليوم نجد اليابان الآن ينافس أعتى الامبراطوريات الحضارية، بينما نحن دائما نصنف في ذيل

[22] مالك بن نبي – شروط النهضة – ترجمة عبد الصبور شاهين – ط1 – 1986 – دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر – دمشق – سوريا – ص 45

القائمة، وفي أحيان أخرى نجد أنفسنا خارج دائرة التصنيف. والسبب بسيط جدا وهو أن اليابان وقفت من الغرب موقف التلميذ، بينما وقفنا من حضارة الغرب موقف الزبون. وفي الحين الذي اختارت فيه اليابان فلسفة البناء، اخترنا نحن فلسفة التكديس. وفلسفة البناء يهمها في الأساس التفاعل، في حين يعتمد التكديس على الكثرة.

فعلى سبيل المثال إذا أردنا أن نحصل على ماء، فعلينا أولا أن نتعلم معادلة الماء2o +h وبإحداثنا التفاعل بين ذرتي الأوكسجين مع ذرة الهيدروجين يكون الماء، ونشرب الماء بفكرة البناء هذه، بينما لو رجنا نكدس الآلاف المؤلفة من الأوكسجين والهيدروجين دون، أن نحدث عملية التفاعل لن نشرب قطرة ماء واحدة.

كالعيس يقتلها الظمأ والماء فوق ظهرها محمول

«فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات... فالماء في الحقيقة نتاج للهيدروجين والأوكسجين وبرغم هذا فهما لا يكونان تلقائيا، فقد قالوا إن تركيب الماء يخضع لقانون معين، يقتضي تدخل مركب ما، بدونه لا تتم عملية تكون الماء. وبالمثل لنا الحق في أن نقول إن هناك ما يطلق عليه مركب الحضارة [23] ». ومن هذا المنطلق وجدنا الرسول صلى الله عليه وسلم، يختار لنهضة الأمة واستمرارها، لفظ التجديد بدل الإحياء والبعث، لأن الإحياء يقوم على التكديس، الذي يجعل الإنسان غريبا عن نفسه ' غريبا في مجتمعه، لأنه يعيش تناقضا رهيبا، ناجما عن عدم الانسجام بين القديم والحديث. في حين نجد التجديد أول خطوة يخطوها في طريقه إلى النهضة، هي البحث عن المعادلة التي تحدث التفاعل بين القديم والحديث.

وقفة مع التجديد: مصطلح

إن الاعتماد على التكديس لا يمكن بأية حال من الأحوال أن يبني حضارة. ومن هذا المنطلق كانت نظرتنا لسبيل النهضة محصورة كما بينا في منهج التجديد، الذي يختار البناء والتفاعل، بدل التكديس فالمهم عندنا هو البحث عن المعادلة القادرة على إحداث التفاعل بين ثوابتنا، والمستجدات التي لامناص لنا منها، والتي تتحطم على أمواجها كل التناقضات في حياتنا في العصر الراهن. ومن هذا المنطلق كان التجديد ضرورة حضارية لا مناص لنا منها. فالتجديد سمة كونية تخضع لقانونه كل الكائنات، وقد أوتيت هذه الكائنات قدرة عجيبة على تغيير ذاتها، كلما استجدت ظروف جديدة، حتى نستطيع أن نتأقلم والوضع الجديد، ونتلاءم مع الحياة وتغيراتها باستمرار. ولعل أكثر هذه المخلوقات قابلية للتجديد هو الإنسان. فكان لذلك صانع الحضارات ومنشئها. وما الحضارة إلا تجديد لحضارة توقف عطاؤها، أو قل. ولن أكون مخطئا إذا قلت أن الإنسان يحمل خاصية التجدد في ذات نفسه، فهي مشفرة في صميم خلاياه، وأنسجته.

ولذلك كان الإنسان يجدد نفسه يوميا، في خلاياه وأنسجته، التي ما فتئت « تجدد من بنياتها على الدوام فهي في نشاط مستمر» [24]. فالتجديد إذا مفروض علينا شئنا أو أبينا، لأنه نظام الكون الذي نحن جزء منه. والتجديد ليس ملك يميننا لنا فيه حق الرفض أو القبول، بل بالعكس فهو ضرورة كونية مفروضة علينا، ولا نملك إلا أن نسير في

23 المرجع نفسه ص.46.

24 فريق من الأخصائيين جسمك كله عجائب — دار الحضارة — ص.26.

فلكها، وإلا خيم علينا الجمود والتخلف. ونحن بحكم هذا التجدد «مكروهون على أن نشعر بان يومنا يغاير أمسنا، وبأن حياتنا الآن وان أشبهت حياتنا أمس من وجهة أو وجهتين، فهي تغايرها من وجوه. وإذن فنحن بين الشعور بالبقاء، والحاجة إليه، وبين الشعور بالتطوع والحاجة إليه» [25]. فنحن نجدد حياتنا باستمرار، لا لأننا نحب التجديد فحسب، وإنما لان الحياة تتجدد من حولنا باستمرار.

وهكذا يتبين لنا بوضوح أن التجديد ضرورة بشرية لا غنى لأحد عنها، لا لشيء إلا لأن التجديد قانون الكون كله، ونظامه الذي لا يحيد عنه. وسيبقى التجديد سنة كونية تفرض نفسها على الإنسان وتلزمه بها ما دامت دواليب الحياة تدور، وحركة الزمن مستمرة. ولذلك فقد بشر الرسول صلى الله عليه وسلم باستمرار هذه الأمة، من خلال وجود المجددين الذين يوفقون في ايجاد المعادلة، التي تجمع الثوابت مع المتغيرات، وتستمر الحياة، وتواكب الحاضر. وقد خص المجددين بالذات بهذه المهمة. فقد روى أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها [26]». إذا فنحن بحاجة إلى تغيير شامل يشمل كل مناحي الحياة، بشرط أن يأخذ في اعتباره فكرة التفاعل التي تزيح الحواجز بين ثوابت الأمة ومستجدات العصر. هذه المهمة التي لا يستطيع الإصلاح – الذي لا يهمه إلا العطب الذي حصل في المنظومة السابقة، والتي لم تعد صالحة لهذا العصر – أن يقوم بها. ومن هذا المنطلق وجدنا أن الركيزة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة التجديد، هي الفرد في حد ذاته. هذا الفرد الذي أصبح طرفا في المعادلة التي وضعها مالك بن نبي في شروط النهضة حين يقول:« وإذا ما درسنا هذه المنتجات حسب طريقة الجمع المستخدمة في الحساب، فسننتهي حتما إلى ثلاثة أعمدة ذات علاقة وظيفية: حضارة = إنسان +تراب + وقت [27] ».

فإذا كان الإنسان في منظومة الإصلاح مسلمة، لا تستحق الاهتمام لأنها موجودة مسبقا ومهمتنا تقتصر على إعادة النموذج الأول، فإن الإنسان في منظومة التجديد، طرف مهم يجب أن يبدأ التغيير من ذاته. ومن هذا المنطلق كانت الذات الركن الركين الذي وضع المجددون فيه ثقلهم. حيث اقتنعوا أن التغيير لن يحدث ما لم ينطلق من البصمة الذاتية. والنهضة لن تكون ما لم تكتسب الأمة ذوقها الحضاري الخاص. ومن هذا المنطلق اكتسى الذوق الحضاري أهميته في البناء الحضاري. «فبالذوق الجميل الذي ينطبع فيه فكر الفرد، يجد الانسان في نفسه نزوعا إلى الاحسان في العمل، وتوخيا للكريم من العادات. ولا شك أن للجمال أهمية اجتماعية هامة، إذا ما اعتبرناه المنبع الذي تنبع منه الأفكار، وتصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع[28]».

فلا يمكن أن تقوم قائمة لأي أمة، ما لم تحقق الفردية في منظومتها النهضوية، ثم تربي المسحة الجمالية، التي تجعل الفرد يتذوق الجمال، حيث ترتقي نفسه إلى أعلى مستويات الذوق الحضاري، حيث يأخذ الذوق بيده، ليلتزم الصدق

---

25 طه حسين – حديث الأربعاء – دار الكتاب اللبناني-ط2-1974-ص.324.

26 الألباني – صحيح الجامع الصغير – ط 2 – 2017 – دار المكتب الإسلامي – بيروت – لبنان – ص.1874

27 مالك بن نبي – شروط النهضة – ص.45

28 المرجع نفسه – ص.91، 92

والوفاء والإخلاص والإتقان. وبذلك يتدرج في مدارج السالكين، ليصل إلى مستوى أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فهو يراك. حيث يقذف الذوق الجمالي هذه المعية أمام أعين الأفراد، حتى تكون شعار أي عمل يقومون به، حتى تنتقل من العادة إلى العبادة. وهنا يكون الفرد قد وصل درجة كنت سمعه الذي يسمع به، وعينه التي ينظر بها. وإذا كان الفرد في ظل المنظومة الإصلاحية كما رأينا مهملا، ورقما متكررا، فأنه في ظل المنظومة التجديدية، كيان متفرد، وذات لا تشبه غيرها في شيء. وهذا ما أكد عليه العقاد وهو من أكبر المناهضين للإحياء، والمتعصبين جدا للتجديد، حيث يرى أن التفرد مزية في ذاته. «وتلك هي المزية التي تبرز لنا من متابعة النظر إلى وجهة التاريخ. إنها انتقال من حالة الكم المهمل، والرقم المتكرر، إلى حالة الشخصية المتميزة[29]».

وانطلاقا من هذا المقياس شن حملته الشعواء على شوقي، لأنه نتاج المدرسة الإصلاحية التي تنظر للناس بأنهم أكوام مهملة، وأنهم أرقام متكررة، وهي المهمة التي أنيطت إلى شوقي في المدرسة الإصلاحية، ما يجعل القارئ لشعر شوقي، يقرأ لآلئ ابن المعتز، وفلسفة المعري، وحكمة المتنبي، وسلاسة أبي تمام. ولكنك لا تجد في كل ذلك شوقيا أبدا. ومن هذا المنطلق وجدنا العقاد يخالف الذين فضلوا معارضة شوقي لسينية البحتري، ويرى أن سينية البحتري أفضل لأنها تنبع من ذات، ومن طبع، بينما تفتقر سينية شوقي للذاتية. فالبحتري يقف وراءه «الطبع الذي يمثله لك ديوانه إنسانا معروف الملامح النفسية، مشتركا معك في حياة كل يوم، إنما شوقي في مجال التشبيه هو مسلم بن الوليد في العصر الحديث[30]». إن إشكالية المنهج الإصلاحي تكمن في اعتقاده امكانية استعادة القديم بحذافيره، وفي اعتقادهم في امكانية استنساخ شخصيات القدمى، وبعثها مرة ثانية في العصر الحديث. وقد رأينا النتائج الوخيمة المترتبة عن هذه العملية، حيث تجعل إنسان العصر الحديث غريبا عن عصره، وغريبا عن نفسه، يعيش انفصام الشخصية، وتحتم عليه مرضا نفسيا، يبعده عن الواقع، وعن الحياة، وتجعله يعيش خارج التاريخ.

ومن هذا المنطلق وجدنا المنهج التجديدي، يركز على التفرد والشخصية، ويعمل على زرع التفاعل بين الذات وثوابتها. ومن هذا التفرد الذي يبثه التجديد في نفوس أفراد المجتمع، يصبح كل فرد قادرا على أن يبث روحه الخاصة في مجال تخصصه، حتى إذا تضافرت هذه الجهود كانت النهضة المرجوة. وهذا ما أجاب عنه يوسف القرضاوي حين تساءل عن من يقوم بالتجديد؟ فأجاب: «يقوم بمهمة التجديد أفراد أو مجموعات متناثرة، كل في موقعه ومجال اهتمامه واختصاصه. هذا في مجال العلم والفكر، وذاك في مجال السلوك والتربية، وثالث في خدمة المجتمع، ورابع في مجال الحكم والسياسة، وآخرون في مجال الجهاد والمقاومة، وكل على ثغرة من ثغر الإسلام. اتحدت أهدافهم ومبادئهم، وإن اختلفت مواقعهم وطرائقهم [31] ».فعلى الرغم من اختلاف التخصص، واختلاف مكان التموقع، إلا أن الروح التي يبثها كل مجدد من هؤلاء في مكان تمركزه، هي روح واحدة. وهذا ما يعطي لهذه النهضة الصبغة التجديدية الخاصة لتلك الأمة.

---

29 عباس محمود العقاد – القرن العشرون ما كان وما سيكون – المكتبة العصرية للنشر والتوزيع – 1969 – القاهرة – مصر ص. 98

30 عباس محمود العقاد – دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية – منشورات المكتبة العصرية – ص.48، 49

31 يوسف القرضاوي – من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا – ط 1 – 2001 - دار الشروق – القاهرة – مصر – ص.18

ومن هذا المنطلق وجدنا أصحاب المشاريع النهضوية الناجحة في العصر الحديث، أول ما يبحثون، يبحثون على الفكرة الفعالة، التي تستطيع أن تفجر كوامن الابداع في مجتمعهم. وهذا الذي بدأ به مهاتير محمد مفجر النهضة الحديثة في ماليزيا، حين قرر نهضته فإن أول ما فكر فيه هو البحث عن الفكرة الفعالة، التي تناسب الفرد الماليزي، وتجعله قادرا على أن يقف ندا بالند أمام الحضارة الغربية. وعلى الرغم من ادراكه أن سبيل ذلك هو التوازن بين الثوابت والمستجدات، لكن تجسيد ذلك لا يكون إلا بالبحث عن الفكرة التي تفجر ذاتية الفرد، ليكون قابلا لتجسيد هذه الفكرة. وقد وجد ضالته عند مالك بن نبي. يقول الدكتور بابكر عبد السلام: «علمت أن الرئيس مهاتير محمد ينقب عن مهندسي أفكار فعالة، وأصحاب مناجم فكر بناء، ليبعث بها ماليزيا، فورا اتصلت به عبر أحد معارفي وضبط لي موعدا معه. في اليوم المحدد كنت عنده. قلت له سيادة الرئيس أعرف الرجل الذي سيساعدك. وحدثته عنه وعن بعض أفكاره فأعجبه الأمر، وضبط لي موعدا عبر مدير ديوانه لألقيه بمالك بن نبي. في اليوم الموعود امتثلت أمام مهاتير حاملا حقيبة متوسطة الحجم في يدي. فبدت الدهشة على الرئيس وهو يراني وحدي. مرحبا بك الدكتور بابكر أين الرجل؟ هنا في الحقيبة سيدي الرئيس. سيدي مالك بن نبي توفي قبل سنوات، وفي هذه الحقيبة توجد كل كتبه. إنها منجم لأفكاره العظيمة التي أعتقد أنها ستصدمك بواقعتتها وألمعيتها وقوتها [32] ».

لقد أدرك مهاتير سر ألمعية هذه الأفكار وقوتها. إنها تجعل الإنسان أولوية في مشرعها الفكري. إنها الأفكار التي تستثمر في الإنسان، تجعله محور اهتمامها. ولذلك فقد جعل مالك بن نبي الإنسان هو محور معادلة الحضارة، بل نكاد نجزم بأن العامل المشترك بين كل الدول التي حققت نهضة حقيقية، هي الدول التي استثمرت في الإنسان. «إن الحديث عن رهانات الارتقاء الحضاري، والتطور الاقتصادي والاجتماعي، وركائزه ومقارباته في ظل مجتمعات المعرفة الحديثة، يدفعنا بكل إلحاح لطرح إشكال محوري في العملية التنموية وهو: من أين ينطلق المعراج الحضاري والبناء التنموي؟ في عصر مجتمعات المعرفة بالنظر للتجارب التنموية لبعض الدول الرائدة قديما وحديثا كاليابان، وألمانيا، سنغفورة، وتركيا، وماليزيا، وباقي دل العالم المتقدم، نجد أن بينهم قاسما مشتركا في منطلقاتهم المنهجية نحو الاقلاع الحضاري والاقتصادي، يتمثل في أولوية بناء الإنسان قبل العمران».

إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي كرمه الله، بأن منحه من العقل، ما يمكن به أن يطور، ويبتكر، ويخترع، ويفرض وجوده الشخصي، من خلال بصماته الخاصة، التي يتركها في الوجود. وما الحضارات المتعاقبة، إلا بصمات خاصة. وما التاريخ إلا سجل لإبداعات الانسان وابتكاراته. وهذا يبين لنا أهمية الذاتية في ابتكار الحضارات. وما الذاتية إلا تلك الروح التي يبثها المجددون في أرواح مواطنهم، ليكتسبوا الصبغة الحضارية الخاصة بهم. وقد أشار القرآن إلى أهمية تغيير الأنفس حتى يغير الله حالهم من حال إلى حال حين قال تعالى: (ولن يغير الله ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم). إن الجمود على نفسية واحدة، وإحياء نفسيات الأجداد، وبعثها في عصر غير عصرها، مخالف لسنن الله في التغيير. ويتنافى مع التكريم الذي خص الله به البشر دون غيرهم. فالذي يبقى على نفس الحال الأولى التي خلقه الله

---

32 محمد علي – عن مالك بن نبي وماليزيا – موقع charara- dz. Com

عليها، هم كل الكائنات ما عدا الإنسان. ولهذا لا نعجب إذا وجدنا الطيور مثلا لا فرق بين أولها وآخرها. نفس العش، ونفس الريش، ونفس الصوت. لكن الانسان بما خصه الله به، فهو يتجدد في كل عصر، ويلبس لكل عصر لباسه، تشرب لكل عصر ذاتيته.

ومن هذا المنطلق وجدنا مالك بن نبي يركز على الإنسان. وهذا الذي أعجب مهاتير في مشرع مالك بن نبي. يقول محمد مهاتير «اعترف بأن الفضل في نهضة ماليزيا، يعود لأفكار مالك بن نبي، وإلى ما تضمنته كتبه القيمة من توجيهات فكرية صائبة[33]». ولقد كانت النتائج مذهلة حين التفت مهاتير محمد للانسان الماليزي، ونفخ فيه روح الوطنية، وجعله يدرك ذاته، فيعتز بوطنه، ويفتخر بانتمائه، ويزاحم على حوض الحضارة، ليثبت هذا التميز. لقد استطاع مهاتير أن يغير ماليزيا رأسا على عقب، نتيجة تبنيه أفكار مالك بن نبي. فقد «برز قائدا سياسيا استطاع خلال رئاسته للوزراء ما بين 1982-2003، أن يقوم بطفرة اقتصادية كبيرة في ماليزيا، وأن ينقلها إلى مصاف الدول المصنعة، بل وإلى ثالث أكبر اقتصاد في دول جنوب شرق آسيا. لم يكن محمد مهاتير مجرد رئيس وزراء، مر مرور العابرين في التاريخ الماليزي، فهو ذلك الطبيب المتصوف، الذي درس تاريخ الأديان، القرآن وتفسيره، وآمن بضرورة النهضة الإسلامية... ويبدو أن الطبيب المفكر

كما يصفه أنصاره، قد استلهم فكرة إنشاء اتحاد إسلامي، من لبنات فكر مالك بن نبي[34]».

لقد أدرك مالك بن نبي أن طريق النهضة هو التغيير من الداخل. وهو المسار الذي سلكته الاقتصاديات الحديثة، ممثلة في أمريكا واليابان اللتين فرضتا على نفسيهما العزلة الداخلية، من أجل التفرغ لتجديد الذات الذي يعد اللبنة الأساس للبناء الداخلي. وهذا يضع أمام أعيننا وبوضوح شديد البون الشاسع بين الإصلاح والتجديد. بين المنهج الذي ينطلق من الداخل، وبين المنهج الذي ينطلق من الخارج. بين من يتخذ الإنسان محور نهضته، ويبن من ينطلق من ثرواته الطبيعية للوصول للنهضة. وهنا نقف وجها لوجه أمام اخفاق المنهج الإصلاحي الذي انتهجته الدول العربية، حين اختارت أن تدخل النهضة من خلال ما تذره العائدات النفطية. حيث اختارت أن تكون زبونا في الأسواق العالمية، في الوقت الذي اختارت فيه اليابان أن تقف موقف التلميذ من الحضارة الغربية: «إن جل المشاريع الإصلاحية في بلادنا العربية، لم تنطلق من المقدمة الصحيحة. فلم تجعل الإنسان محور تنميتها، ومنطلقها نحو الارتقاء، في مدارج التطور والبناء. يقول مالك بن نبي إن القيمة الأولى في نجاح أي مشروع اقتصادي هو الإنسان[35]».

فلم تستطع الدول العربية أن تحقق النهضة المرجوة، لأنها سلكت طريق الإصلاح. ولذلك ظل ذلك الشرخ بين الإنسان العربي، وبين الحضارة يزداد اتساعا، في حين نرى الدول التي انتهجت التجديد يزداد الإنسان فيها انسجاما مع حضارة الغرب. وقد رأينا تركيا على الرغم من أنها قريبة جدا جغرافيا من الغرب، لكنها حينما كانت تنتهج المنهج الإصلاحي، لم تكن

---

33 منتديات ستار تايمز – star times.com

34 عبد الرحمان الشنقيطي – الكومنولث الإسلامي من أفكار مالك بن نبي إلى طموحات مهاتير محمد – موقع djazeera-net

35 حرز الله محمد لخضر – مالك بن نبي يحدثكم هكذا يمكنكم صناعة حضارة – موقع charara-dz

تختلف في شيء عن العالم العربي، وقد نخر التضخم اقتصادها. وبمجرد أن تقلد حزب العدالة والتنمية مقاليد الحكم، غير أطراف معادلة النهضة، فاختار التجديد بدل الإصلاح، واختار الداخل بدل الخارج، وراح يستثمر في الإنسان بدل الثروات الطبيعية. «لقد بنيت رؤية حزب العدالة والتنمية للنهضة التركية المعاصرة، على تفعيل دور الإنسان التركي بكامل طاقاته الكامنة، وتفجير كافة مكنوناته المبدعة، وتوفير كافة عوامل النهضة اللغوية والثقافية والقيمية والتاريخية[36]».

لقد استطاع هذا التغيير في الوجهة، والمنهج، واختيار الداخل بدل الخارج، والإيمان بأن جوهر النهضة هو الإنسان. لقد استطاع هذا المنهج أن ينقذ تركيا من موت محقق. فقد «عاشت تركيا أزمة اقتصادية عام 2001، أدت إلى تراجع اقتصادها بنسبة 5،5%، ولكن بعد عام سرعان ما تغير مجرى الاقتصاد التركي، وتحديا معد تولي حزب العدالة والتنمية التركي زمام الأمور في البلاد، في تشرين الثاني نوفمبر 2002 استطاع الحزب إنقاذ البلاد من أكبر الأزمات الاقتصادية، التي شهدت انهيار الليرة التركية بنسبة 100%، وارتفاع التضخم إلى مستويات خرافية. وفي عام 2003 ازداد النمو بنسبة3،5%، وبنسبة 9،4 %في 2004، وبنسبة4،8% سنة 2005، وبنسبة9،6% سنة2006، وبنسبة4،7 في 2007... وفي عام 2011 أصبحت تركيا الثانية في النمو الاقتصادي عالميا بعد الصين[37]».

ويمكن أن نشير ألى بعض نتائج هذه القفزة التنموية من خلال النقاط التالية:

1 – زيادة الصادرات الدفاعية إلى ما يفوق المليار دولار عام 2010

2 – تمديد السكك الحديدية

3 – دعم كبير للأبحاث والتطوير. فقامت الحكومة بزيادتها إلى حوالي 500 مليون دولار

4 – تحقيق الاكتفاء الذاتي في مجال التسلح بمقدار 24 مليار دولار

5 – أصبحت تركيا ثالث دولة في العالم تنتج طائرات بدون طيار

6 – تصنيع القمر الصناعي الدفاعي التركي[38]

ولعل هذه النماذج التي قدمنا تضعنا وجها لوجه، أمام البون الشاسع بين سياسة الاصلاح، وبين سياسة التجديد.

الفرق بين التجديد والإصلاح

أشرت فيما سبق إلى أن الفرق بين التجديد والإصلاح، ليس فرقا لغويا أو اصطلاحيا فحسب، وإنما هو فرق يفصل بين مرحلتين وجيلين، كل منهما كان يسعى للتغيير. ولذلك آثرت أن أقف عند الفرق بين المصطلحين. فمما لا شك فيه أن هناك علاقة بين الإصلاح والتجديد. إذ أن كلاهما يرتبط بالتغيير. ولعل هذه العلاقة الوطيدة بينهما، جعلت بعض الدارسين يستعمل الواحدة في مكان الأخرى. فالإصلاح دائما ينهل من القديم. وينطلق منه، ويعتبره

---

36 – مصطفى محمد صلاح – تركيا المتحولة من أتاتورك إلى أردوغان – موقع: الموكز الديموقراطي العربي

37 جلال بكار –كيف أدار حزب العدالة والتنميةنهضة تركيا الاقتصادية – موقع aljazeera.net

38 مصطفى محمد صالح – تركيا المتحولة من أتاتورك إلى أردوغان – موقع المركز الديموقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية الاقتصادية والسياسية

مسلمة لا تقبل النقاش ولا التغيير. والإصلاح يعني مراعاة الأقدمية الزمانية، فإذا شاخ هذا القديم اقتضى بعض الترميمات، تعيد إليه حيويته وبهاءه، ليعود إليه نشاطه من جديد. وما يقوم به رجال الإصلاح لا يختلف تماما عما يقوم به أطباء زرع الأعضاء، حين يصيب الجسم عطب في أحد أعضائه. فصحيح أن العضو الجديد هو دخيل على الجسم، وقد استطاع أن يعطي للجسم حيوية ونشاطا، لكن ما يجب أن نعرفه أن هذا العضو لم يغير شيئا في نظام الجسم القديم.

بل الأكثر من ذلك أن هذا العضو الجديد الذي منح الجسم الحيوية، ما استطاع أن يفعل ذلك، حتى ذاب نهائيا في نظام الجسم، وأصبح لا فرق بينه وبين بقية الأعضاء الأخرى. فالناظر يرى فعلا أن هناك تغييرا وتجديدا قد طرأ على هذا الجسم الذي أقعده المرض زمنا، فأصبح اليوم معافى، لكن في الحقيقة أن الذي حدث أن العضو الجديد عوض مكان القديم، وبقيت دار لقمان على حالها.

فالإصلاح إذا هو عملية ترقيعية، أو ترميمية، نلجأ إليها، لنزيد عمر القديم عمرا جديدا. ونمكنه من أن يعيش في غير عصره.، وبالتالي – وحتى نستطيع أن نغير – يجب أن نكون أولا واعين بنوع التغيير الذي نريده، والهدف الذي نريد أن نحققه من هذا التغيير. وذلك أننا في بعض الأحيان– ولظروف خاصة – نجد أنفسنا مضطرين لأن نبدأ بالإصلاح قبل التجديد. ولكن يجب أن نعرف والوضعية هذه، أن الإصلاح مرحلة انتقالية فقط، ولا يجب أن يكون غاية في ذاته. لأننا إن فعلنا ذلك سنجد أنفسنا دائما نرقع في نفس الثوب، الذي سنحوله بتعدد عملية الترقيع، إلى مرقعة لا يلبسها إلا الدراويش، الذين لا يربطهم بالحياة أي رابط.

أما التجديد فينطلق من الذات المستقلة، التي شعرت بتميزها في كل شيء. فأرادت أن تبني حياتها على مقاسها ومذاقها، انطلاقا من ظروف عصرها. ولذلك فإذا كان الإصلاح ترميما وترقيعا، فإن التجديد هو إعادة بناء. ولذلك فإن المجدد لا يسأل أين الخلل؟ وأين العطب؟ بقدر ما يسأل من أنا؟ وماذا أريد؟ ولذلك كان التجديد نظرية شاملة كاملة، تهدم القديم، وتقتلعه من جذوره، لأنه أصبح غير صالح. وتضع مكانه الجديد المناسب للإنسان الجديد. وهذا لا يعني كما قد يفهم من هذا الكلام، أن التجديد يعني التنصل من الماضي والتنكر له. فعلى العكس من ذلك تماما .فإن التجديد ينطلق دائما من أرضية الماضي ليقيم عليها بناءه. والفرق بين عمل المصلح والمجدد، هو أنهما وإن اتفق كلاهما على ملكية هذه الأرض، وعدم التنازل عنها أبدا مهما كلف ذلك، فإنهما يختلفان في كيفية التصرف في البناية التي بنيت فوقها. فأصحاب الاتجاه الإصلاحي، لا يفرقون بين الأرض وما فوقها. فكلاهما عندهم مقدس. ولذلك فهم يحافظون عليهما معا، ولو أثبت الزمن أن هذه البناية بحاجة إلى إعادة بناء، لأن الذي بناها قد بناها وفق احتياجات عصره التي لم تعد موجودة الآن. والآن وقد ظهرت احتياجات أخرى، اقتضت أن يعاد بناء هذا البيت ليتناسب مع الاحتياجات الجديدة .تحتم ضرورة هدم هذا البيت حتى لا يسقط على من فيه.

أما الإصلاحيون لتقديسهم لهذا البيت، فيصرون على بقائه ولو تغيرت الظروف. وإن اعترفوا بالتشققات التي بداخله، فهم لا يتجاوزون ترقيعها. في حين نجد المجددين، لا يجدون أي حرج في إعادة البناء، لأن من حق أي جيل

أن يختار البناية التي تناسب عصره. ومن هنا نفهم أن لا تناقض بين التجديد والمحافظة على التراث. «فالمجددون بهذا المعنى هم الذين يهيئون للتراث الاستمرار والحيوية[39] ». ومن هذا المنطلق فقد راح النقاد يفرقون بين الجديد والحديث. ذلك أن الكثير يعتبر كل حديث جديد، ويعتبر نفسه مجددا عندما يعبر عن مستحدثات العصر بأسلوب الأقدمين. ولذلك فقد أكد النقاد على أن «ليس كل حديث جديد... فمعيار الجديد يكمن في الإبداع والتجاوز...ومن هنا يمكن القول في مجال التقييم، إن دلالة التجديد الأولى هي طاقة التغيير التي يمارسها بالنسبة إلى ما قبله وما بعده، كطاقة الخروج على الماضي من جهة، وطاقة احتضان المستقبل من جهة أخرى[40]».

ولذلك وجدنا رواد التجديد في العصر الحديث، ينطلقون في ثورتهم على أنصار التقليد من تصحيح هذا الفهم الخاطئ، ليدركوا أن ما توهموه تجديدا، لم يختلف في شيء عن القديم، وإن بدت مظاهره مرتبطة بالعصر الحديث. فالتجديد هو تغيير شامل ينطلق من ذات المبدع وقناعته، ليقدم عملا متميزا يشعر بتميز الذات التي أنتجته. وليس تنويعا للإنتاج السائد. فالتجديد إذا نظرية قائمة بذاتها تفرضها قناعة الشعور بالمغايرة والتميز. ولذلك فهو لا يقتنع بترميم القديم أو الزيادة عليه، وإنما يحقق وجوده حين يزحزح القديم عن مكانه، لأن الذين كان يتناسب معهم قد رحلوا، والأجدر به أن يرحل معهم. ولذلك فقد اقتضت دائما عملية التجديد هدم القديم، ثم إعادة البناء التي تحافظ دائما على جوهر التجديد الذي ينطلق دائما من هوية الأمة كأساس لعملية البناء.

نتائج البحث

- ينطلق الإصلاح من الجزئية، بينما ينطلق التجديد من الكلية
- ينطلق الإصلاح من الخارج، بينما ينطلق التجديد من الداخل
- يستثمر الإصلاح في الموارد الطبيعية، بينما يستثمر التجديد في الإنسان
- يقف الإصلاح من الحضارة الغربية موقف الزبون، بينما يقف التجديد موقف التلميذ
- يعتمد الإصلاح سياسة الترقيع، بينما يعتمد التجديد سياسة البناء
- يعيش الإنسان في ظل الإصلاح التناقض بين القديم الحديث، بينما يعمل التجديد على ايجاد معادلة التوازن بين القديم والجديد.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم – رواية ورش عن نافع

أدوبيس – مقدمة الشعر العربي – ط 3 – 1979 – دار العودة – بيروت – لبنان

أحمد أمين – زعماء الإصلاح في العصر الحديث – ط 1 – 2012 – دار هنداوي للتعليم والثقافة – القاهرة – مصر

أحمد الشقيري – أربعون – ط 1 – 2019 – دار الشروق – القاهرة – مصر

39 د. خالدة سعيد – حركية الإبداع – دار العودة – بيروت – -ط1- 1979 – ص.13

40 أدونيس – مقدمة الشعر العربي – دار العودة – بيروت – ط 3 – 1979 – ص.102

أحمد مطر – لا تهاجر – موقع الديوان
إسماعيل ابن كثير – تفسير القرآن الكريم – تحقيق حامد أحمد طاهر – ج 4 – ط 1 – 2005 – دار الفكر – بيروت – لبنان
خالدة سعيد – حركية الإبداع – ط 1 – 1979 – دار العودة – بيروت – لبنان
سليمان بن الأشعث – تحقيق محمد ناصر الدين الألباني – ط 1 – 1998 – دار المعارف – القاهرة – مصر
طه حسين – حديث الأربعاء – دار الكتاب اللبناني – بيروت – لبنان
فخر الدين الرازي – تفسير الرازي – ج 10 – ط 1 – 2005 – دار الفكر – بيرت – لبنان
عباس محمود العقاد – دراسات في المذاهب الأدبية والاجتماعية – المكتبة العصرية للنشر والتزيع – القاهرة – مصر
عباس محمود العقاد – القرن العشرون ما كان وما سيكون – ط1 – 1969 – المكتبة العصرية للنشر والتوزيع – القاهرة – مصر
غازي التوبة – الفكر الإسلامي المعاصر – ط 2 – 1977 – دار القلم – بيروت – لبنان
مالك بن نبي – شروط النهضة – ترجمة عبد الصبور شاهين – ط 1 – 1986 – دار الفكر للنشر – دمشق – سوريا
محمد أبو حامد الغزالي – إحياء علوم الدين – ج 1 – ط1 – 1979 – الجزائر
محمد بن اسماعيل البخاري – صحيح البخاري – ط 1 – 2002 – دار ابن كثير – بيروت – لبنان
محمد مندور – الشعر المصري – بعد شوقي – ط 2 – 2008 – شركة نهضة مصر للطباعة والنشر – القاهرة – مصر
محمد ناصر الدين الألباني – صحيح الجامع الصغير – ط1 – 2017 – دار المكتب الإسلامي – بيروت - لبنان
محمود عبد الحكيم – الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ، ج 1، ط 1،2004، دار الدعوة الاسكندرية، مصر
يوسف القرضاوي – أين الخلل – مؤسسة الرسالة – بيروت – لبنان
يوسف القرضاوي – من أجل صحوة راشدة – ط 1 – 2001 – دار الشرق – القاهرة - مصر

مواقع الكترونية:

www.binbaz.org.sa
www.charara-dz.com
www.djazeera-net
www.kulsalafiyeen.com
www.pulpit.alwatanvoice.com
www.startimes.com
www.tunisia-sat.com
موقع: الديوان
موقع: المركز الديموقراطي العربي

تجديد الخطاب الديني: دوافعه وضوابطه

أ.د. محمد محمود كالو
جامعة أديامان، تركيا

المقدمة

لا شك أننا نعيش اليوم في ظل تيار قَوي من الدعوات إلى تجديد الخطاب الديني، وهذه الدعواتُ تصدُرُ من جهاتٍ كثيرة محلية ودوليةٍ.

ولقد أثارت هذه القضية جدلاً كثيراً في المجتمعات الإسلامية، فتبنى فكرة التجديد العديد من الدارسين، ورأوا أن عملية تجديد الخطاب الديني ضرورة حتمية، لصعوبة مخاطبة الأمة باللغة الفقهية الرصينة التي صيغت بها المتون العلمية والتي لا يقدر على فهمها إلا طلبة العلم، بينما يصعب فهمها على كثير من الناس، مما يستلزم خطاباً يراعي فيه التغييرات التي تطرأ على الحياة كما يراعى فيه العرف، وخاصةً أن بعض المفاهيم الدينية قد تسبب في كوارث عديدة منها كارثة الإرهاب.

وآخرون رأوا أن مصطلح التجديد ارتبط بدعاةٍ أرادوا هدم كلِّ شيء، وطمس الهوية الإسلاميَّة، ومعظم حديثهم يرتبط بالغرب والسعي إليه وتقليده، وفي هؤلاء قال الأستاذ مصطفى صادق الرافعي: "إنَّهم يريدون أن يجدِّدوا الدين واللغة والشمس والقمر!!"، وهم الذين أشار إليهم محمد إقبال، حين قال في بعض محاوراته: "إنَّ جديدهم هو قديم أوربا"، وقال أيضاً: "إنَّ الكعبة لا تُجدَّد، ولا تُجلَب لها حجارةٌ من الغرب!".

وبناء على ذلك بات من الضروري لسلامة التجديد في الفكر الديني أن ينهض رجال التجديد الحقيقيين بإعادة الدين بنصوصه وقواعده الأساسية ومناهج الفهم والاستنباط فيه إلى حالته الأولى التي أنزلها الله تعالى بيضاء نقية، وإزالة كل ما تراكم عليه من غبار الأفكار التي طمست جوهره، وشوهت حقيقته، ولا يكون ذلك إلا عن طريق تأصيل الأصول، ووضع الضوابط لضبط عملية التجديد من الزلل والانحراف، سواء في فهم الدين أو في تطبيقه، إذ الشيء إذا طال عليه الزمن إما أن تطمس بعض معالمه، أو يقتطع منه شيء، أو يضاف عليه ويزاد حتى تختلف صورته، والتجديد في جميع هذه الأحوال يكون بإظهار ما طُمِس، وإعادة ما نُزع ونقص، وإزالة ما أضيف وألحق، والعودة إلى المنابع والأصول عودة كاملة صافية.

أهمية البحث

تأتي أهمية البحث لموازاة طبيعة الحياة مع الناس في كل فترة من الزمن، وهذا من منطلق الحديث النبوي الشريف، (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)، لهذا نجد التاريخ الإسلامي يعج بصفحات المجددين، الذين حفظ الله بهم دينه، لقوله تبارك وتعالى: Πإِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَO [الحجر:9]، والمتأمل في الحديث الشريف يتبادر إلى ذهنه التغير الذي يطرأ على الأمة وأحوالها بين الفينة والأخرى، مما يستدعي وجود مجددين يجددون ويدرسون المتغيرات لمسايرة روح العصر، فيأخذون كل ما يفيد الأمة وينقونها مما علق بها من الأدران، إذ لكل عصر وسائله الخاصة وأدواته وقضاياه، مما يستدعي فتاوى تناسب زمانهم ومكانهم وأحوالهم، حتى لا يحصل انفصام بين الشخصية وعصرها، وخاصة في خضم عصر العولمة التي تعمل على استغراق كل الأمم والحضارات في بوتقةحضارة واحدة.

كما تتجلى أهمية تجديد الخطاب الديني في المآل الذي وصل إليه الخطاب الراهن، الذي فرّخ الخطاب التكفيري الذي ينفِّر المسلم قبل غيره، والذي يعتمد القسوة والترهيب، كما نجده خطاباً بعيداً عن الواقع وهو ما نلمسه من خلال خطب الجمعة والدروس، والبرامج الدينية في التلفزيون والإذاعة، ولهذا العامل أثر كبير في الواقع الذي نعيشه من ضعف وهوان في مختلف المجالات.

أهداف البحث

يهدف البحث إلى عدة أمور أهمها:

1- التأكيد على أن تجديد الخطاب الدين أمر شرعي مطلوب وملح، وخاصة في هذا الزمان.

2- أن الدين يواكب حاجات العصر وفق سلم الرقي والتطور، إذ خطاب القرن الماضي لا ينسجم مع خطاب هذا القرن الجديد، الذي ينطلق من حاجة الأمة إلى التجديد في كل ما استجد من نوازل.

3- أن تجديد الخطاب الديني يؤدي إلى تآلف القلوب واجتماع الكلمة ووحدة الأمة، إذ لا مسوغ للتفرق عند العودة إلى المنابع والأصول.

4- أن التجديد لا يعني تغييراً في جوهر الدين أو أصوله، وإنما يعني إعادته إلى النقاء الأول الذي كان عليه يوم نشأته.

5- وضع ضوابط لتجديد الخطاب الديني حتى يوافق مقاصد الدين ولا يكون التجديد مجالاً للفوضى.

فما مفهوم تجديد الخطاب الديني؟ وما الحاجة إلى تجديد الخطاب الديني؟ وما ضوابطه؟ وما تأثير هذه الدعوة على المسلمين؟ وما مستقبل دعوة التجديد؟ وما موقف المسلمين منها؟

كما تهدف هذه الورقة للإجابة عن هذه الأسئلة وغيرها، ولكشف النقاب عن دوافع هذه الدعوة وأهدافها وضوابطها.

الدراسات السابقة

لقد سبق أن كتب باحثون وصنف مؤلفون في تجديد الخطاب الديني أهمها:

1- تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد بن شاكر الشريف، 1425هـ، 2004م

2- تجديد الخطاب الديني دراسة تأصيلية دعوية، محمد عباس عبد الرحمن المغنى، 1438هـ، 2007م.

3- فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومنارات، يوسف القرضاوي،1430هـ، 2009م.

4- مظاهر تجديد الخطاب الديني ونتائجه، سامية جبارة، 2016م.

5- التجديد في الخطاب الديني: ضوابطه، تاريخه، وأدواته، أسماء دلة، 2016-2017م.

6- خطاب التجديد الديني عند محمد عمارة، لعزوز سعدية، 2021،2020م.

7- تجديد الخطاب الديني (الإسلامي) بين الثوابت والمتغيرات، علي بودربالة، د.ت.

ولولا جهود هؤلاء لما أثمر هذا البحث، إلا أن جهودي ستتركز على دوافع تجديد الخطاب الديني وضوابطه.

خطة البحث

وقد قسم الباحث دراسته هذه بعد المقدمة والتمهيد إلى مبحثين وخاتمة شاملة لأهم النتائج على الشكل التالي:

تمهيد

المبحث الأول: دوافع وأهداف تجديد الخطاب الديني

المبحث الثاني: ضوابط تجديد الخطاب الديني المشروع

الخاتمة: وتشمل أهم النتائج.

والحمد لله رب العالمين.

تمهيد

شاع تجديد الخطاب الديني على ألسنة دعاة التجديد والتحديث على اختلاف توجهاتهم، وتنوع أهدافهم، كما انتشرت على ألسنة الدارسين والمثقفين، وفي جميع وسائل الإعلام المرئية والمسموعة والمقروءة، وفي كل وسائل التواصل الاجتماعي، وفي أدبيات دعاة الإصلاح بوجه عام.

وهذه الجملة رغم أنها معروفة ومألوفة ومتداولة بين الناس، لكنها غير محددة الأبعاد، وغير معلومة في استخداماتها ومآلاتها، والواجب يحتم علينا تحديد هذه المفاهيم لئلا يساء إلى الإسلام.

مفهوم تجديد الخطاب الديني:

مفهوم (التجديد): هو إعادة استعمال القديم، فهو ليس جديد بذاته، بل هو مجدد وأصله موجود، بمعنى البعث والإحياء من جديد، قال الجوهري: "جَدَّ الشيءُ يَجِدُّ بالكسر جِدَّةً: صار جديداً، وهو نقيض الخَلَقِ... وتجدد الشئ: صار جَديداً."[1].

وقال ابن منظور: "وتجدَّد الشيءُ: صَارَ جَدِيدًا. وأَجَدَّه وجَدَّده واسْتَجَدَّه أَي صَيَّرَهُ جَدِيدًا".

ومما سبق يتضح لنا أن مفهوم التجديد في اللغة يبعث في الذهن تصورًا تجتمع فيه ثلاثة معانٍ متصلة:

1- أن الشيء المجدد قد كان في أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد.

2- أن هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديمًا.

3- أن ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق.

أما في القرآن الكريم فلم يستخدم كلمة (التجديد) ولكنه استخدم كلمة (جديد) ثماني مرات، كلها بمعنى البعث والإحياء والإعادة في الخلق، كقول الله تعالى: ﴿أَفَعَيِينَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِّنْ خَلْقٍ جَدِيدٍ﴾ [ق:15]

والتجديد خاصة لازمة من لوازم الدين، وقد أشارت السنة النبوية لمفهوم التجديد من خلال المعاني السابقة المتصلة، وهناك حديث يعتبر من أهمّ الإشارات إلى مفهوم التجديد في السنة النبوية، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا[2]، ونلاحظ أن الدين في الحديث الشريف "جاء مضافاً إلى الأمة، وليس مضافاً إلى الله تعالى، فالتجديد ينصب على دين الأمة، وليس على دين الله"[3]، ومعنى الحديث أي: "يصحح لها أحكام دينها... وفي الحديث إشارة إلى وقوع الفتن والشرور آخر كل مئة حتى يبلى الدين وتندرس أحكامه، فيظهر الله تعالى لهذِه الأمة من يجدد ما بلي منه واندرس"[4].

قال المناوي: "أي يبين السنة من البدعة ويكثر العلم وينصر أهله ويكسر أهل البدعة ويذلهم قالوا: ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة"[5].

قال السيوطي: " وإنَّما كان التجديد على رأس كلّ مائة لانخرام علماء المائة غالبًا، واندراس السنن وظهور البدع، فيحتاج حينئذٍ إلى تجديد الدّين، فيأتي الله من الخلف بعوض من السَّلف"[6].

---

1 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1407 هـ - 1987 م: 454/2.

2 رواه أبو داود، في كتاب الملاحم، بَابُ مَا يُذْكَرُ فِي قَرْنِ الْمِائَةِ، برقم: 4291.

3 التجديد في الفقه الإسلامي، محمد الدسوقي، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، عدد:77، رقم:1422، لسنة: 2001م: 44/1.

4 شرح سنن أبي داود، لشهاب الدين الرملي، تحقيق: عدد من الباحثين، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، مصر، الطبعة الأولى، 1437 هـ - 2016 م: 86/17-87، قال السيوطي: "هذا الحديث اتّفق الحفّاظ على تصحيحه، منهم الحاكم في المستدرك، والبيهقي في المدخل، وممّن نصّ على صحّته من المتأخّرين الحافظ أبو الفضل بن حجر".اهـ [مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، للسيوطي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ، 2012م: 1061/3]، وللسيوطي في هذا الحديث تأليف مستقلٌ سماه: "التنبيه بمن يبعثه الله على رأس كلّ مائة".

5 فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، 1356هـ: 281/2.

6 مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، للسيوطي: 1069/3

ومن خلال هذه الأقوال يمكن لنا أن نستنتج معنى التجديد بأنه: "تنقية الإسلام وحمايته من كل البدع والخرافات، وإعادة إحيائه من جديد صافياً نقياً، انطلاقاً من الأصل، وهو علم الكتاب والسنة النبوية، دون المساس بمنهج السلف الصالح أو التغيير فيه"[7].

ومفهوم (الخِطَاب): يقال: خاطبه بالكلام مُخاطَبَةً وخِطاباً، قال أحمد بن فارس: "والخطابُ: كل كلام بينك وبين آخر"[8]، وقال في معجم مقاييس اللغة: "الْخَاءُ وَالطَّاءُ وَالْبَاءُ أَصْلَانِ: أَحَدُهُمَا الْكَلَامُ بَيْنَ اثْنَيْنِ، يُقَالُ خَاطِبُهُ يُخَاطِبُهُ خِطَابًا... وَأَمَّا الْأَصْلُ الْآخَرُ فَاخْتِلَافُ لَوْنَيْنِ"[9].

وجاء في تهذيب اللغة: "قَالَ اللَّيْث: الخِطَابُ: مُراجعةُ الْكَلَام،... وَقَالَ بعض الْمُفَسّرين فِي قَول الله جلّ وعزّ: ﴿وَفَصْلَ الْخِطَابِ﴾ [ص: 20]: هُوَ أَن يَحْكُمَ بالْبَيّنة، أَو الْيَمين. وَقيل: مَعْنَاهُ أَن يفصِلَ بَين الحقّ وَالْبَاطِل، ويميّز بَين الحُكْمِ وضِدّه"[10].

ومما سبق يتبين أن الخطاب بمعنى الكلام والمحادثة مع الآخرين، مسموعًا أو مكتوبًا، وبكلِّ وسائل التوصيل التقليديَّة أو المستحدثة، سواءً كنَّا نتلقَّاها جماعةً أو فُرادَى، وليس كما يتخيَّل بعضهم من اقتصار معنى (الخِطَاب) على مجرَّد الخطابة التي نتلقَّاها في المساجد في صورة خطبةٍ، أو موعظةٍ، أو درسٍ ديني، أو ما شابه ذلك.

أما مفهوم (الدّين): قال في الصحاح: "والدِّينُ: الطاعةُ. ودانَ له، أي أطاعه"[11].

وقال أحمد بن فارس: "والدِّينُ: الطاعةُ، والدِّينُ: الحكم والجزاء، في قوله عز وجل: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة:3]، يقال: دنتُهُ، جزيته"[12].

قال أبو هلال العسكري: "وَإِذا اطلق الدّينُ فَهُوَ الطَّاعَة الْعَامَّة الَّتِي يجازي عَلَيْهِ بالثواب مثل قَوْله تَعَالَى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الإسلام﴾ [آل عمران:19]"[13]، فأطلق الدين على الإسلام كله، وهو الدين الذي اختاره الله تعالى لعباده، وجاء به جميع الأنبياء والمرسلين، أما الاختلاف ففي الشرائع، كما قال تعالى: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾ [المائدة:48].

والمقصود بالخطاب الديني: الخطاب الذي به يبلغ الداعية دين الله تعالى، وهذا الخطاب قسمان[14]:

الأول: الخطاب الثابت الذي لا يتجدد ولا يتطور وهو خطاب الله تعالى لرسله.

---

7 خطاب التجديد الديني عند محمد عمارة، لعزوز سعدية، رسالة ماجستير، قدمت في جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر 2020-2021م:8.

8 مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ، 1986 م: 295/1.

9 معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م: 198/2-199.

10 تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م: 112/7.

11 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري: 2118/5.

12 مجمل اللغة لابن فارس: 342/1.

13 الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت:220.

14 تجديد الخطاب الديني دراسة تأصيلية دعوية، محمد عباس عبد الرحمن المغنى، 1438هـ، 2007م: 121.

والثاني: الخطاب المتجدد والمتطور، وهو خطاب الدعاة لتوصيل الدعوة، وهذا مجاله التجديد في الأسلوب، وفن العرض، وقد أخذ هذا الخطاب عدة وسائل منها: (الخطابة، المناظرة، الجدل، الأحاديث الإذاعية...إلخ).

بعد هذا البيان لمفردات تجديد الخطاب الديني، فإن التجديد الذي نعنيه هو: "إحياء لما درس من آثار الدين وإنعاش لما طمس من معالم الشرع، وليس التجديد زيادة ولا نقصاناً في أصول الدين وفروعه، وليس تبديلاً ولا تغييراً عن معالمه وشعائره، ولكنه إصلاح للأوضاع الفاسدة، والأحوال السيئة، والرجوع بالمسلمين إلى قواعد الدين السليمة"[15].

فالتجديد الحق هو الذي يبني على الأصول، ويرتبط بالجذور، ويستلهم التراث، ويستنطق التاريخ، ويصل اليوم بالأمس، ولا يتنكر لأسلافه وإنما يضيف إليهم، وينمي التراث العلمي والحضاري فيأخذ ذما صفا ويدع ما كدر، ويجمع بين العلم النافع والإيمان الراسخ، ويرحب بكل جديد صالح، ويؤمن بالثبات في الأهداف والغايات، والمرونة في الوسائل والآليات[16].

إذن تجديد الخطاب ليس هو النصوص الشرعية من الكتاب السنة الصحيحة، وإنما المقصود كتب الفقهاء والعلماء والمحدثين والمفسرين وأهل اللغة وغيرهم من الشروحات والتعليقات التي سجلها هؤلاء العلماء من خلال استنباط الأحكام لهذه القضايا من نصوص الكتاب والسنة.

فوائد تجديد الخطاب الديني

لتجديد الخطاب الديني فوائد جمة أهمها:

1- التجديد سبيل لحفظ الدين على صورته النقية بعيداً عما علق به وأضيف إليه.

2- التجديد يؤدي إلى تآلف القلوب واجتماع الكلمة ووحدة الأمة، إذ لا مسوغ للتفرق عند العودة إلى المنابع والأصول.

3- والتجديد يفتح الباب واسعاً إلى الاستزادة من العلم والمعرفة، والرجوع إلى المعين الذي لا ينضب إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والاستنباط منهما[17].

4- وإبراز عطاء النص الديني المتجدد على طول الزمان، وجذب الناس إلى حدائق الإيمان، والبعد عن جزر الإلحاد، والذي أصبح ينتشر في كثير من بلاد العالم.

أنواع الخطاب الديني

وللخطاب الديني ثلاثة أنواع[18]:

---

15 تاريخ الدعوة الى الله بين الامس واليوم، آدم عبد الله الإلوري، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1408هـ، 1988م: 233.

16 فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومنارات، يوسف القرضاوي، مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد، 1430هـ، 2009م: 148..

17 تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد بن شاكر الشريف، كتاب البيان، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، الطبعة الأولى، 1425هـ، 2004م: 33.

18 قضية تجديد الخطاب الديني (التجديد في مجال التفسير والدراسات القرآنية)، محمد إبراهيم أحمد رجب، بحث منور في مجلة الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، العدد الثاني، المجلد السادس، لعام 2018م: 404.

1-**الخطاب الديني المتشدد**: وهو ما يتبناه بعض الجماعات المتشددة من آراء وأفكار تجعل من التحريم والتجريم عنواناً للفتوى التي تتبناها، وقتل المخالفين لوجهة نظرها، مما يخالف الفطرة وسماحة الإسلام ويسره، إذ يذهب هؤلاء إلى النصوص الدينية من القرآن والسنة ويستخرجون منها تأويلات متشددة، مما يجعل الناس تئن منها ولا تستطيع تطبيقها، فيبثون في نفوس الناس الخوف والفزع، وهذا هو الذي يورث عند غير المسلمين مفهوم (الإسلام فوبيا)، ويؤدي إلى عدم قبول المسلمين في مجتمعاتهم.

2- **الخطاب الديني الوسطي**: وهو الخطاب السائد اليوم بين المسلمين، وهو الذي يتبنى يسر الإسلام وسماحته، لأنه يتماشى مع سمات الإسلام ومميزات الأمة الإسلامية، قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة:143]، وهذا الخطاب هو الذي يتفق مع أصول الدين وشرائعه ومقاصده، والمتمثل في عمل الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام وعلى امتداد التاريخ الإسلامي، لذلك هو يجمع ولا يفرق، ويبني ولا يهدم، ويأخذ من نصوص القرآن والسنة ما يتفق مع الفطرة الإنسانية التي قال الله تعالى عنها: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم:30].

3-**الخطاب الديني المتهاون**: حيث يتبناه كل جاهل لا يعلم عن مقاصد الإسلام شيئاً، فيفتي الناس بالفتاوى السطحية المبسطة، فيبتعد عن رونق الدين وبهائه، فتراه يذهب في كل شيء إلى الإباحة، رغم وجود بعض الآراء المنضبطة التي تمنع مثل هذه الأفعال، ويدعي أنه مفكر حر والفتوى ليست حكراً على أحد، ويلج من باب حرية الرأي، وعدم الوقوف على أقوال الأئمة والعلماء السابقين، وادعاء أن القديم لا يتفق مع روح العصر ومستجدات الحياة، وأصحاب هذا القسم خطرهم شديد لتواجدهم وظهورهم الدائم في وسائل الإعلام.

المبحث الأول: **دوافع وأهداف تجديد الخطاب الديني**

نظراً إلى العالمية التي هي من أهم خصوصيات الدعوة الإسلامية فإن الوضع الأمثل هو أن يكون الداعي إليها متمكناً من شتى طرق التواصل التي تمكنه من مخاطبة الناس، وتوظيفها في خدمة الدعوة، وقد أضحى النجاح بفضل التطور التكنولوجي مرهوناً بالقدرة على التواصل الفعال مع مختلف شرائح المجتمع.

ومما لا يختلف فيه اثنان هو أهمية التجديد في الخطاب الديني في كل عصر، لمسايرة روح العصر وطبيعة الحياة والناس، إذ لكل عصر وسائله وأهله وقضاياه، التي تتميز عن باقي العصور، والمتأمل في الواقع يتبادر إلى ذهنه التغيير الذي يطرأ على الأمة وأحوالها بين الفينة والأخرى، مما يستدعي وجود مجددين، يدرسون المتغيرات ويمحصونها فيأخذون كل ما يفيد الأمة، زماناً ومكاناً وحالاً، وينفون كل درن يقود إلى تحطيمها.

والدعوة إلى تجديد الخطاب الديني لا تزعج أحداً من علماء ومفكري الإسلام، لأنها تنطلق من طبيعة الدين وتجسد قدرته على التجدد والتطور واستيعاب كل مستجدات الحياة وتحدياتها، لكن ينبغي عدم الربط بين دعوة التجديد، وتمدد الفكر المتطرف الذي أصبح يمثل خطراً بالغاً على واقع ومستقبل مجتمعاتنا، فعلماء الإسلام يدركون

جيداً أن التجديد سنة الحياة، والتغيير قانون الوجود، والبديل هو الجمود، وديننا ليس جامداً، بل الإسلام بطبيعته يستوعب كل جديد، ويتعامل مع سنن الحياة بواقعية، ولا يصادم الفطرة الإنسانية، ومن هنا فهو يشجع ويدعم ويقود التجديد المستمر لحركة الحياة والمجتمع، من أجل الوصول إلى الأفضل في جميع المجالات.

وقد علمنا أن التجديد يكون في الخطاب الديني، وليس في جوهر الدين، ومن هنا نحذر من تطفل غير المتخصصين في أمور الدين على قضايا التجديد والاجتهاد، إذ يجب علينا أن نحترم التخصص، وأمور الدين تؤخذ من علمائه فهم أهل الذكر.

فما هي دوافع وأهداف تجديد الخطاب الديني؟

الحقيقية أن كثيراً ممن امتطى شعار التجديد في الخطاب الديني وعصرنة الإسلام أراد تطويعه لمفاهيم الحضارة الغربية ليهدم الدين من أساسه، وليحل محله ديناً جديداً، فانخدع بهم كثير من الناس وحسبوا أنهم بإظهارهم الإسلام موائماً للقوانين الدولية الوضعية، وتماشياً مع ما تتطلبه منظمة حقوق الإنسان يحسن صورة الإسلام لدى أصحاب الثقافة العصرية، في حين أن الإسلام هو الذي يحكم على عقائد الناس وأفكارهم وتشريعاتهم، لذلك أصبح من الضرورات الحتمية العمل على وقف هذا الانحدار المستمر، والسعي لمعالجة قضايا المسلمين ومشكلاتهم معالجة مؤصلة بعيدة عن المؤثرات الطارئة لصد الهجمات المعادية على الإسلام والمسلمين.

يقول الشاطبي رحمه الله تعالى: "فَلِأَنَّ الْوَقَائِعَ فِي الْوُجُودِ لَا تَنْحَصِرُ؛ فَلَا يَصِحُّ دُخُولُهَا تَحْتَ الْأَدِلَّةِ الْمُنْحَصِرَةِ، وَلِذَلِكَ احْتِيجَ إِلَى فَتْحِ بَابِ الاجتهاد من القياس وغيره، فلابُدَّ مِنْ حُدُوثِ وَقَائِعَ لَا تَكُونُ مَنْصُوصًا عَلَى حُكْمِهَا، وَلَا يُوجَدُ لِلْأَوَّلِينَ فِيهَا اجْتِهَادٌ، وَعِنْدَ ذَلِكَ؛ فَإِمَّا أَنْ يُتْرَكَ النَّاسُ فِيهَا مَعَ أَهْوَائِهِمْ، أَوْ يُنْظَرَ فِيهَا بِغَيْرِ اجْتِهَادٍ شَرْعِيٍّ، وَهُوَ أَيْضًا اتِّبَاعٌ لِلْهَوَى، وَذَلِكَ كُلُّهُ فَسَادٌ؛ فَلَا يَكُونُ بُدٌّ مِنَ التَّوَقُّفِ لَا إِلَى غَايَةٍ، وَهُوَ مَعْنَى تَعْطِيلِ التَّكْلِيفِ لُزُومًا، وَهُوَ مؤدٍّ إِلَى تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ؛ فَإِذًا لَا بُدَّ مِنَ الِاجْتِهَادِ فِي كُلِّ زَمَانٍ؛ لِأَنَّ الْوَقَائِعَ الْمَفْرُوضَةَ لَا تَخْتَصُّ بِزَمَانٍ دُونَ زَمَانٍ"[19].

لقد أراد الله تعالى لدينه الحنيف أن يكون دينًا عامًّا لكل الخَلْق، وأن يكون خالدًا، تَحكُم شريعتُه الأفراد والمجتمعات الإنسانية، وأن يكون صالحًا ومُصلِحًا لكل زمان ومكان؛ ولهذا كان حريًّا بأن يحمل في مضامينه وخصائصه مؤهِّلاتِ خلوده، وصلاحيةَ شريعته لكل عصر ومصرٍ.

ولمعالجة موضوع التجديد ينبغي الوقوف على أهم الأهداف التي تنضبط بها عملية تجديد الخطاب الديني:

أولاً: تأكيد خلود الشريعة الإسلامية ومرونتها: وأبرز عوامل مرونتها سعة دائرة الاجتهاد فيها، فقد ترك الشارع الحكيم كثيراً من المسائل التفصيلية التي تعرض للناس في حياتهم ومعاشهم وتعاملهم من غير نصوص تحكمها، من أجل أن يقوم مجتهدو كل عصر بوضع أحكام لها بما يحقق مصلحة أهل العصر ويلائم أوضاعهم، مراعين في ذلك المقاصد الشرعية العامة ومستهدين بالمبادئ المستمدة من الكتاب والسنة الصحيحة وهي حكمة بالغة.

---

19 الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ، 1997م: 5/38-39.

ومن الأمثلة على مرونة ويسر الشّريعة الإسلاميّة وتجددها أنّ المسلم الّذي لا يطيق الصّيام في رمضان بسبب كبر سنّه أو مرضه يرفع عنه هذا التّكليف ويسقط بدفع فدية طعام مسكين عن كلّ يومٍ يفطره في رمضان، قال الله تعالى: Πفَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِّنْ أَيَّامٍ أُخَرَ وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُ وَأَن تَصُومُوا خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَO [البقرة: 184].

ومن الأمثلة المعاصرة على مرونة الشّريعة الإسلاميّة أنّه لم يرد فيها حكم المخدرات الّتي تضرّ بالعقل، ولكن تم استنباط حكم التّحريم لهذه الآفة من خلال القياس على تحريم شبيهاتها من المسكرات الّتي ورد فيها النّص، وعلى قاعدة لا ضرر ولا ضرار، المستنبط من الحديث الشريف، قال عليه الصلاة والسلام: (لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ)[20]، والفَرقُ بينَ الضَّررِ والضِّرارِ: أنَّ الضَّررَ يَحصُلُ بدونِ قَصدٍ، والضِّرارُ يَكونُ بقَصدٍ.

ثانياً: مراعاة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والأحوال: أشكل على بعض المعاصرين التوفيق والجمع بين ما تقرر من ثبات الشريعة باختلاف العصور، وقاعدة «تغير الأحكام بتغير الأحوال»، فطار بعضهم بهذه القاعدة وضرب بها مبدأ ثبات الشريعة المجمع عليه، وزعم أن كل تغير للزمان أو المكان يوجب تغيرًا في الأحكام، وأن حكم الله ليس واحدًا وأن شرعه متغير، دون مراعاة لشرط أو قيد، وأرادوا من ذلك تطويع الأحكام الشرعية للثقافة الغربية الغالبة، بتغيير الأحكام المتعلقة بتحريم الربا، وقيام الرجل على المرأة، وزواج المسلمة من الكافر، ونحو ذلك.

وعلى الطرف المقابل هناك من يرى أن القاعدة ليست نصًا من الكتاب أو السنة ولم ترد عن سلف الأمة، وهي بذلك متعارضة مع مبدأ ثبات الشريعة المجمع عليه، فذهبوا إلى إنكارها وجعلها من محدثات الدين أو جعلها قاعدة فرعية صورية لا حقيقية؛ سدًّا لذريعة استغلال أولئك المعاصرين لها في التشكيك بالشريعة أو تحريفها. بينما اقتصر بعضهم على إنكار الإطلاق الموجود في القاعدة.

ولعل من أوائل من نبّه إلى ثبوت هذه القاعدة أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في قولها: «لَوْ أَدْرَكَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَا أَحْدَثَ النِّسَاءُ لَمَنَعَهُنَّ كَمَا مُنِعَتْ نِسَاءُ بَنِي إِسْرَائِيلَ»[21]، ففي هذا إشارة صريحة إلى تغير الحكم بتغير الحال، وقد جرى العلماء السابقون من أصحاب المذاهب الأربعة على العمل بهذه القاعدة.

والحالات التي تُعمل فيها القاعدة هي

1- المسائل التي أناط الشارع فيها الحكم **بالعادات والأعراف** التي قد تتغير بتغير الزمان والمكان والأحوال، ولم يأت فيها الشارع بأمور محددة بل تركها لأعراف الناس، قال القرافي رحمه الله: «فَإِنَّ الْأَحْكَامَ الْمُرَتَّبَةَ عَلَى الْعَوَائِدِ تَتْبَعُ الْعَوَائِدَ وَتَتَغَيَّرُ عِنْدَ تُغَيِّرِهَا»[22]، ومن الأمثلة على هذه المسائل المناطة بالعرف: المسائل المتعلقة بصلة الأرحام وبر الوالدين والإحسان للزوجة والعشرة بالمعروف والإنفاق عليها وعلى الذرية، فكل ذلك قد يتغير مع اختلاف الزمان

20 رواه ابن ماجه، كتاب الأحكام، بَابُ مَنْ بَنَى فِي حَقِّهِ مَا يَضُرُّ بِجَارِهِ، برقم: 2341.

21 أخرجه البخاري، في كتاب الأذان، بَابُ خُرُوجِ النِّسَاءِ إِلَى المَسَاجِدِ بِاللَّيْلِ وَالغَلَسِ، برقم: ٨٦٩..

22 أنوار البروق في أنواء الفروق، للقرافي، عالم الكتب، د. ت:٣/٢٩.

والمكان بحسب العرف، «فَمَهْمَا تَجَدَّدَ فِي الْعُرْفِ اعْتَبِرْهُ وَمَهْمَا سَقَطَ أَسْقِطْهُ وَلَا تَجْمُدْ عَلَى الْمَسْطُورِ فِي الْكُتُبِ طُولَ عُمْرِك بَلْ إذَا جَاءَك رَجُلٌ مِنْ غَيْرِ أَهْلِ إقْلِيمِك يَسْتَفْتِيك لَا تُجْرِهِ عَلَى عُرْفِ بَلَدِك وَاسْأَلْهُ عَنْ عُرْفِ بَلَدِهِ وَاجْرِهِ عَلَيْهِ وَأَفْتِهِ بِهِ دُونَ عُرْفِ بَلَدِك وَالْمُقَرَّرِ فِي كُتُبِك فَهَذَا هُوَ الْحَقُّ الْوَاضِحُ وَالْجُمُودُ عَلَى الْمَنْقُولَاتِ أَبَدًا ضَلَالٌ فِي الدِّينِ وَجَهْلٌ بِمَقَاصِدِ عُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ وَالسَّلَفِ الْمَاضِينَ وَعَلَى هَذِهِ الْقَاعِدَةِ تَتَخَرَّجُ أَيْمَانُ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَصِيَغُ الصَّرَائِحِ وَالْكِنَايَاتِ فَقَدْ يَصِيرُ الصَّرِيحُ كِنَايَةً يَفْتَقِرُ إلَى النِّيَّةِ»[23].

2- المسائل التي أناط الشارع فيها الحكم **بالمصلحة**، فهذه المسائل يتغير حكمها بتغير المصلحة، يقول الزركشي رحمه الله: «العمومات والأقيسة لا تستوعب جميع أحكام الحوادث المستجدة، لأن الحوادث تتجدد والمصالح تتغير بتغير الزمان والمكان، والعمومات ثابتة وقد تتعارض مع دليل المصلحة، ودليل المصلحة خاص فيقدم على العام، والقياس لا يصح إلا بوجود أصل يقاس عليه، والوقائع بعضها ليس له نظير وليس له أصل يلحق به، فلا تغني العمومات والأقيسة عن العمل بالمصالح المرسلة، لأنه لا يعمل بالمصلحة المرسلة إلا عند عدم وجود نص أو قياس»[24]، ومن ذلك جمع القرآن الكريم في مصحف واحد، وتدوين السنة بعد أن كان منهيًا عن كتابتها، واتخاذ أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه دارًا للسّجن، واتخاذه دِرّة يضرب بها من يستحقُّ الضرب.

3- مسائل تغير فيها الحكم لاختلاف الزمان **بفساد أحوال الناس**، ومن ذلك: «جواز إغلاق أبواب المساجد في غير أوقات الصلاة في زماننا، مع أنه مكان معد للعبادة ينبغي أن لا يغلق، وإنما جوز الإغلاق صيانة للمسجد عن السرقة. ومن ذلك أيضاً قبول شهادة الأمثل فالأمثل، وجواز أخذ الأجرة على أداء الشعائر وتعليم القرآن، والتقاط ضالة الإبل زمن عثمان رضي الله عنه»[25]، ومن ذلك «منع عمر بن عبد الْعَزِيز عماله عَن الْقَتْل إِلَّا بعد إِعْلَامه وإذنه بِهِ بعد أَن كَانَ مُطلقًا لَهُم، لما رأى من تغير حَالهم»[26].

4- مسائل تغير فيها الحكم **لاختلاف المكان**، مثل: جعل التشبه بالكفار في بلاد الإسلام أشد من التشبه بهم في بلادهم، لأن مخالفتهم هناك قد لا تكون متيسرة، يقول ابن تيمية رحمه الله: «لو أن المسلم بدار حرب، أو دار كفر غير حرب؛ لم يكن مأمورًا بالمخالفة لهم في الهدي الظاهر، لما عليه في ذلك من الضرر بل قد يستحب للرجل، أو يجب عليه، أن يشاركهم أحيانًا في هديهم الظاهر، إذا كان في ذلك مصلحة دينية: من دعوتهم إلى الدين، والاطلاع على باطن أمرهم لإخبار المسلمين بذلك، أو دفع ضررهم عن المسلمين، ونحو ذلك من المقاصد الصالحة»[27].

---

23 الفروق، للقرافي: ١/176-177.

24 تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، لبدر الدين الزركشي، تحقيق: سيد عبد العزيز وغيره، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998 م:٣/٤٤.

25 الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، محمد صدقي بن أحمد آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1416 هـ، 1996 م: 312.

26 شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، علق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة: الثانية، 1409هـ، 1989م: ٢٢٩.

27 اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة السابعة، 1419هـ - 1999م:١/53.

5- مسائل تغير فيها الحكم **لاختلاف الأحوال**، ومن أمثلة ذلك: نهي النبي صلى الله عليه وسلم عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاثة أيام ثم أذن بذلك وقال: «إِنَّمَا نَهَيْتُكُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّافَّةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا»[28]. قال النووي: «قَالَ أَهْلُ اللُّغَةِ: الدَّافَّةُ بِتَشْدِيدِ الْفَاءِ قَوْمٌ يَسِيرُونَ جَمِيعًا سَيْرًا خَفِيفًا وَدَفَّ يَدِفُّ بِكَسْرِ الدال ودافة الأعراب من يرد منهم الْمِصْرَ، وَالْمُرَادُ هُنَا مَنْ وَرَدَ مِنْ ضُعَفَاءِ الْأَعْرَابِ لِلْمُوَاسَاةِ».

6- مسائل تغير فيها الحكم **لاختلاف الأشخاص**، إذ الأشخاص يختلفون فيما بينهم قوة وضعفاً، وغنىً وفقراً، واختياراً واضطراراً، ولذا فإن الشارع الحكيم راعى هذا الجانب، ولكنه لم يخص أحداً لشخصه، وإنما لوصفه، ويدل على ذلك حديث عِمْرَانَ بْنِ حُصَيْنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: كَانَتْ بِي بَوَاسِيرُ، فَسَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الصَّلاَةِ، فَقَالَ: «صَلِّ قَائِمًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَقَاعِدًا، فَإِنْ لَمْ تَسْتَطِعْ فَعَلَى جَنْبٍ»[29]، ومما يدل على ذلك أيضاً ما جاء عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قَالَتْ: «اسْتَأْذَنَتْ سَوْدَةُ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَيْلَةَ جَمْعٍ[30]، وَكَانَتْ ثَقِيلَةً ثَبْطَةً، فَأَذِنَ لَهَا»[31]، ومن ذلك تأجيل إقامة الحدّ على المريض حتى يبرأ[32]، وكذلك اعتبار المقاصد والنيات في ألفاظ الأيمان والطلاق غير الصريح.

ثالثاً: تفويت الفرصة على الأخذ بالقوانين الوضعية: والرد على أولئك الذين يعتقدون خطأً أن الشريعة الإسلامية لا تصلح للتطبيق في عصرنا الحاضر، وتسمى القوانين الوضعية أيضًا بالقوانين المدنية، وهي من صنع البشر، يتلون بتلون واضعيه وعاداتهم وتقاليدهم وتاريخهم، وقد ضعوها بقدر ما يسد حاجاتهم الوقتية، وبقدر قصور البشر عن معرفة الغيب تأتي النصوص التي يضعها البشر قاصرة عن حكم ما لم يتوقعوه، إذ الإنسان عرضة للجهل والهوى والظلم، وبتأثره بواحدة منها يتأثر نتاجه القانوني، وحسبنا أن نشير إلى أن أسمى ما وصل إليه رجال القانون موجود في الشريعة الإسلامية من يوم نزولها، ناهيك عن ما لم يصلوا إليه بعد وهو الأكثر.

ولقد تحولت أغلب القوانين الأوروبية إلى هذا النوع من القوانين الوضعية بعد أن كانت تشريعاتها سماوية في الأغلب، ومن المؤسف أن هذه القوانين المستوردة من الغرب احتلت محل الأحكام الشرعية في كثير من البلاد الإسلامية، كقوانين المرافعات والإجراءات المدنية والجنائية والتجارية، حيث اعتبر العمل بهذه القوانين مظهراً من مظاهر الرقي والتمدن، ولذلك فإن التجديد ينمي الحركة الفقهية ويغطي كل المتطلبات والظروف الناشئة المعاصرة، ومن ثم الاستغناء عن الأخذ بهذه القوانين المستوردة.

---

28 أخرجه مسلم في كتاب الأضاحي، بَابُ بَيَانِ مَا كَانَ مِنَ النَّهْيِ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الْأَضَاحِيِّ بَعْدَ ثَلَاثٍ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، وَبَيَانِ نَسْخِهِ وَإِبَاحَتِهِ إِلَى مَتَى شَاءَ، برقم: ١٩٧١.

29 رواه البخاري، في كتاب الجمعة، بَابُ إِذَا لَمْ يُطِقْ قَاعِدًا صَلَّى عَلَى جَنْبٍ، برقم: 1117.

30 لَيْلَةَ جَمْعٍ: أَيْ لَيْلَةَ مُزْدَلِفَةَ وسُمِّيَتْ بِذَلِكَ لِاجْتِمَاعِ الْحُجَّاجِ بِهَا أَوْ لِلْجَمْعِ فِيهَا بَيْنَ الصَّلَاتَيْنِ أَوْ لِاجْتِمَاعِ آدَمَ وَحَوَّاءَ بِهَا. [الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا الأنصاري، المطبعة الميمنية، د.ت: 294/2]. وثَبْطَةً: أي ثَقِيلَةً، قال ابن حجر: "وقد أَدْرَجَ الرَّاوِيَ التَّفْسِيرَ بَعْدَ الْأَصْلِ فَظَنَّ الرَّاوِي الْآخَرُ أَنَّ اللَّفْظَيْنِ ثَابِتَانِ فِي أَصْلِ الْمَتْنِ فَقَدَّمَ وَأَخَّرَ". [فتح الباري: 530/3].

31 رواه البخاري في كتاب الحج، بَابُ مَنْ قَدَّمَ ضَعَفَةَ أَهْلِهِ بِلَيْلٍ، فَيَقِفُونَ بِالْمُزْدَلِفَةِ، وَيَدْعُونَ، وَيُقَدِّمُ إِذَا غَابَ القَمَرُ، برقم: 1680.

32 انظر: الموسوعة الفقهية الكويتية:146/17

مثال ذلك نظرية الشورى، فقد جاءت الشريعة مقررة لمبدأ الشورى في قوله تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى:38]، وفي قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران:159]، وهذا التقرير يؤدي إلى رفع مستوى الجماعة، وحملهم على التفكير في المسائل العامة والاهتمام بها, والنظر إلى مستقبل الأمة نظرة جدية، والاشتراك في الحكم بطريقة غير مباشرة، والسيطرة على الحكام ومراقبتهم.

وتعتبر الشورى في وقتنا الحاضر العلاج الناجع لفشل الديمقراطية والديكتاتورية معاً، فالديمقراطية فشلت بانعدام الثقة فيمن يتصدون لقيادة الشعب، حيث يسلط أحد طرفي الشعب على الآخر، وبه تنعدم الثقة بين الحاكمين والمحكومين، وأما الديكتاتورية فقد فشلت لأنها تؤدي إلى كتم الأفواه وتعطيل حرية الرأي وحرية الاختيار، وانعدام الثقة بين الشعوب والحكام.

أما النظام الإسلامي فإنه يقوم على التشاور في مرحلة الشورى والتعاون على أداء رأى صائب، والسمع والطاعة والثقة في مرحلة التنفيذ، ولا تسمح لفريق أن يتسلط على آخر ويقهره، فهي مع صاحب الحق وإن كان ضعيفاً، وتراعي مصالح البشر الدينية والدنيوية والأخروية، وتوجد مجتمعاً متماسكاً متحاباً متكافلاً، وهذه المميزات سبقت وتميزت بها الشريعة الإسلامية من حين نزولها.

وكذلك من أهداف تجديد الخطاب الديني تفويت الفرصة على الحداثيين والعلمانيين الذين يتكلمون فيما ينزل على الناس من أمور بدون فقه شرعي، وبدون أصول شرعية، فالنوازل الموجودة أصبحت مبرراً للذين يدعون إلى تطبيق القوانين الوضعية، ويقولون: إن هناك نوازل موجودة، ولا يمكن لنا أن نكون معزولين عن العالم، ولا أن نقاطع الدنيا، ولا أن نترك استخدام التقنية، ولا أن نكون متقوقعين، أو أننا نعيش في بيوت شَعر أو في خنادق، أو نستخدم الخيول بدل السيارات أو نحو ذلك، لا بد أن نعيش في زمن معاصر حقيقي، ونعمل على تحديث المجتمع.

فبتجديدنا للخطاب الديني بإمكاننا أن نعيش في العالم وإسلامنا ثابت، فنأخذ بالوسائل المعاصرة المفيدة لنا، ونحقق كل هذه القضايا مع التزامنا بديننا الحنيف.

المبحث الثاني: ضوابط تجديد الخطاب الديني المشروع

التجديد الذي أشار إليه الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم في الحديث لا يمكن الوصول إليه إلا بتطبيق مجموعة من الضوابط تميزه عن غيره من التحريفات التي كثر دعاتها اليوم، وبواسطة هذه الضوابط يمكن التفريق بين التجديد الصحيح والتجديد الفاسد والمنحرف، وأهم ضوابط التجديد[33]:

33 التجديد في الخطاب الديني: ضوابطه، تاريخه، وأدواته، أسماء دلة، بحث قدم في المؤتمر العلمي الدولي الأول، (تجديد الخطاب الديني بين دقة الفهم وتصحيح المفاهيم)، 2016-2017م: 53-58.

1- **الاعتماد على النصوص الموثقة**: وأعني بها القرآن والسنة الصحيحة، التي غربلها علماء أفذاذ عبر التاريخ، قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: (إِنِّي قَدْ تَرَكْتُ فِيكُمْ شَيْئَيْنِ لَنْ تَضِلُّوا بَعْدَهُمَا: كِتَابَ اللَّهِ وَسُنَّتِي، وَلَنْ يَتَفَرَّقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ)[34]، فترك المجدد لهذين الأصلين لا يكون تجديداً بالمعنى الصحيح.

2- **العلم بحكم الشرع في المسألة ومراعاة الاختصاص**: ولا يمكن تحقيق هذا إلا بمعرفة الأدلة إجمالاً وتفصيلاً، ولا يتوفر هذا إلا عند أهل الاختصاص من أهل النظر والكفاءة العلمية والصلاح، وإلا فالكلام مردود، دفعاً للفوضى، لقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء:36]، ولقوله سبحانه: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل:43].

3- **العدالة والتجرد من الهوى**: وَالْعَدَالَةُ هِيَ الِاسْتِقَامَةُ، وَالْمُسْلِمُونَ عُدُولٌ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ، و"من شرط القضاء العدالة"[35]، حتى تحصل الطمأنينة إلى فتواه، "وصفاتُ العدالة: هي اتّباع أوامر الله تعالى، والانتهاء عن ارتكاب ما نَهَى عنه، وتَجَنُّب الفواحش المسقطة، وتحرّي الحقّ والتوقّي في اللفظ مما يثلم الدين والمروءة"[36]، قال الله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ [الطلاق:2].

4- **الانطلاق من الحق وطلب الحق**: لأن المسلم ملزم بأن يطلب الحق، ويبحث عن الصواب، إذ التجرُّد في طلب الحق يُعين في الوصول إليه، والهوى داء خطير يُعمي بصيرة الإنسان، فلا يرى حقًّا إلَّا ما وافق هواه، فلا يستقيم الأمر للمنصف حتى يكون "في طلبه للحق كناشد ضالَّة، لا يُفرِّق بين أن تظهر الضالَّة على يده أو على يد من يُعاونه، ويرى رفيقه معينًا لا خَصْمًا، ويشكره إذا عرفه الخطأ، وأظهر له الحق كما لو أخذ طريقًا في طلب ضالَّته، فنبَّهه صاحبه على ضالَّته في طريق آخر، فإنه كان يشكره ولا يذمُّه ويُكرمُه، ويفرح به، فهكذا كانت مشاورات الصحابة رضي الله عنهم، حتى إن امرأة ردَّت على عمر رضي الله عنه ونبَّهَتْه على الحق، وهو في خطبته على ملأ من الناس، فقال: أصابَتِ امرأةٌ وأخطأ رجلٌ"[37]، قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّ السَّاعَةَ قَرِيبٌ﴾ [الشورى:17]، فالكتاب هو هذا القرآن العظيم، نزل بالحق، واشتمل على الحق والصدق واليقين، وأما الميزان، فهو العدل والاعتبار بالقياس الصحيح والعقل الرجيح، فكل الدلائل العقلية، من الآيات الآفاقية والنفسية، والاعتبارات الشرعية، والمناسبات والعلل، والأحكام والحكم، داخلة في الميزان الذي أنزله الله تعالى ووضعه بين عباده، ليزنوا به ما اشتبه من الأمور، ويعرفوا به صدق ما أخبر به.

5- **الأخذ بالحق وعدم المراوغة فيه**: إذ الأدلة لدى صاحب الهوى خادمة وتابعة، والنتائج عنده سابقة على المقدمات، فهو لا يدرس ليصل إلى الحقيقة أياً كانت، بل لينصر رأيه، لذا كان التجرد عن الهوى أمراً ضرورياً لطالب

---

34 رواه الحاكم في المستدرك، كتاب العلم، برقم: 319،

35 المجموع شرح المهذب، للنووي، دار الفكر، د.ت: 213/19.

36 قرة عين المحتاج في شرح مقدمة صحيح مسلم بن الحجاج، محمد بن علي الإتيوبي الولوي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1424هـ: 181/1.

37 إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، د.ت:44/1.

الحق، دون مراوغة عنه، أو الوقوف عند حد الاعتراف النظري به، وقد مدح الباري سبحانه وتعالى الذين التزموا الحق وأخذوا به حين عرفوه، فقال تعالى: ﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَىٰ أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ﴾ [المائدة:83]، أثر ذلك في قلوبهم وخشعوا له، وفاضت أعينهم بسبب ما سمعوا من الحق الذي تيقنوه، فلذلك آمنوا وأقروا به.

ومن هنا يتبين أن "هذا الضابط من أهم الضوابط اللازمة لتجديد الخطاب الإسلامي وإعادة التصور الصحيح، والفهم السليم للمبادئ والأصول الإسلامية؛ وذلك لأنه ضابط إيماني أخلاقي"[38].

6– **الاعتصام بالأصول والثوابت والقطعيات**: فالأصول والثوابت تشمل أركان الإيمان الستة (الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وبالقدر خيره وشره من الله تعالى)، وأركان الإسلام الخمسة (الشهادة والصلوات الخمس، والزكاة والصوم والحج لمن استطاع إليه سبيلاً)، وتشمل كذلك القيم والأخلاق الثابتة، والأحكام والأسس العامة لأحكام الأسرة في الإسلام، والأحكام والمبادئ العامة للمعاملات والجهاد، والعلاقات الدولية، والقضاء ونحو ذلك، أما آراء أهل العلم في الأمور الأخرى من غير الثوابت فهي قابلة للنقاش، قال ابن القيم" الأحكام نوعان:

نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة، ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرَّمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك. فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وُضع عليه.

والنوع الثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زمانًا ومكانا وحالاً، كمقادير التّعْزيراتِ، وأجناسها، وصفاتها؛ فإن الشارع يُنوّعُ فيها بحَسْبِ المصلحة"[39].

فالنوع الأول لا يتغير حكمه أبدًا؛ لأنه لا مجال فيه للاجتهاد، وإنما تغيره إن حصل إنما يحصل بالنسخ، والنسخ قد انتهى بوفاة المصطفى صلى الله عليه وآله وسلم.

وأما النوع الثاني فحكمه يدور مع علته وجودًا وعدمًا، فيتغير بتغير العلة أو ما عُلِّق عليه الحكم.

7– **أن يكون القصد منه الإصلاح**: أي حمل الإنسان نفسه أو غيره على الانتفاع الأمثل بالإمكانيات المتاحة بهدف تحقيق الحياة الطيبة في الدنيا والآخرة، ولقد أثنى الله تعالى على من تمسك بكتابه، فأحل حلاله وحرم حرامه، ولم يتقول على الله الكذب فقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُمَسِّكُونَ بِالْكِتَابِ وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ إِنَّا لَا نُضِيعُ أَجْرَ الْمُصْلِحِينَ﴾ [الأعراف:170] والمعنى: والذين يستمسكون بأوامر الكتاب الذي أنزله الله ويعتصمون بحبله في جميع شئونهم إنا لا نضيع أجرهم لأنهم قد أصلحوا دينهم ودنياهم والله لا يضيع أجر من أحسن عملاً، وخص الصلاة بالذكر مع دخولها فيما قبلها إظهارًا لمزيتها لكونها عماد الدين وناهية عن الفحشاء والمنكر.

---

38 المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001م: 158.

39 إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت:1/ 331.

والإصلاح رسالة الأنبياء وغاية العقلاء، وقد عبّر عنها خطيب الأنبياء سيّدنا شعيبٌ عليه السلام فقال :﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ﴾[هود: 88]، وقد بيّن الباري سبحانه للنّاس طوق نجاتهم وسرّ بقائهم، وطريقهم إلى الحياة الطّيّبة والعيشة الرّشيدة، فقال تعالى :﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[هود: 117].

8- **الالتزام بأساليب اللغة العربية وقواعدها في تفسير النصوص**: إذ اللغة العربية هي وعاء الشريعة، ومفتاح الأصلين الكتاب والسنة، ولا يمكن فهم مراد الله تعالى ومراد رسوله إلا بمعرفة قواعد العربية وأساليبها لأن هذه النصوص عربية اللسان، لذا اشترط العلماء في الذي يريد تفسير القرآن وشرح الحديث واستنباط القواعد الفقهية أن يكون متبحراً في علوم العربية، عارفاً بقواعدها وصرفها وأساليبها وأسرارها ودقائقها وبلاغتها ولغاتها، قال الله تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:2]، ويقول أحمد بن فارس بعد تشنيعه على اللاحنين: "وإنّما العيب عَلَى من غلِط من جهة اللغة فيما يغير بِهِ حكَم الشريعة والله المستعان. فلذلك قلنا: إنّ علم اللغة كالواجب عَلَى أهل العلم، لئلاّ يحيدوا فِي تأليفهم أَوْ فتياهم عن سَنن الاستواء. وكذلك الحاجة إِلَى علم العربية، فإن الإعراب هو الفارق بَيْنَ المعاني"[40].

9- **عدم الاعتماد على نص واحد وإغفال البقية**: وهذا الأمر هو الذي وقع فيه المستشرقون ومن سار في ركابهم، حيث أعملوا أقلامهم في نص واحد بمعزل عن غيره، وبنوا على ذلك آراء فاسدة، وسوقوها على أنها من الإسلام، كتفسيرهم بأن الإسلام انتشر بحد السيف اعتماداً على بعض النصوص القرآنية التي فهموها بمعزل عن مساقها، وإذا كان الأمر كذلك كما زعموه؛ فما الذي يجعله ينتشر في هذا العصر، وأي سيف له الآن؟!

وبعضهم يجعل إطالة الثوب كبيرة تدخل النار، لفهم النص بمعزل عن أقرانه من النصوص، أو بعزله عن سياقه، إذ الأحاديث التي وردت في إسبال الإزار وتشديد الوعيد عليه كثيرة، ومنه حديث أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «مَا أَسْفَلَ مِنَ الكَعْبَيْنِ مِنَ الإِزَارِ فَفِي النَّارِ»[41]، فقد أخذوا بهذا الحديث وما ورد في معناه، وتركوا جملة الأحاديث الأخرى الواردة في هذا الموضوع، والتي يتبين لمن يقرأها أن هذا الإطلاق محمول على ما ورد من قيد (الخيلاء)؛ الذي ورد فيه الوعيد بالاتفاق، وهو ما رجحه الإمام النووي، والحافظ ابن حجر، وحافظ المغرب ابن عبد البر، وغيرهم[42].

كحديث «مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلاَءَ، لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ القِيَامَةِ» فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: إِنَّ أَحَدَ شِقَّيْ ثَوْبِي يَسْتَرْخِي، إِلَّا أَنْ أَتَعَاهَدَ ذَلِكَ مِنْهُ؟ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّكَ لَسْتَ تَصْنَعُ ذَلِكَ خُيَلاَءَ»[43]، وكحديث ابْنِ عُمَرَ رضي الله عنهما، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَا يَنْظُرُ اللهُ إِلَى مَنْ جَرَّ ثَوْبَهُ خُيَلَاءَ»[44]، وغير ذلك.

---

40 الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م: 35.

41 رواه البخاري في كتاب اللباس، بَابُ مَا أَسْفَلَ مِنَ الكَعْبَيْنِ فَهُوَ فِي النَّارِ، برقم: 5787.

42 فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ: 263/10.

43 رواه البخاري في كتاب المناقب، بَابُ قَوْلِ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا»، برقم: 3665.

44 رواه مسلم، كتاب اللباس والزينة، بَابُ تَحْرِيمِ جَرِّ الثَّوْبِ خُيَلَاءَ، وَبَيَانِ حَدِّ مَا يَجُوزُ إِرْخَاؤُهُ إِلَيْهِ وَمَا يُسْتَحَبُّ، برقم: 2085.

ولو ضم بعض هذه الأحاديث إلى بعض؛ لتبين أن الإطلاق في الزجر الوارد في ذم الإسبال محمول على المقيد هنا بالخيلاء، فلا يحرم الجر والإسبال إذا سلم من الخيلاء، ذلك لأن الأحاديث الواردة في الزجر عن الإسبال مطلقة، فيجب تقييدها بالإسبال للخيلاء.

وهكذا يتبين أنه لابد للاستمداد من السنة استمداداً صحيحاً، وفهمها فهماً سليماً: أن تجمع الأحاديث الصحيحة في الموضوع الواحد، بحيث يرد متشابهها إلى محكمها، ويحمل مطلقها على مقيدها، ويفسر عامها بخاصها؛ ومجملها بمبينها؛ لهذا قال العلماء لا تجديد إلا بضوابط وإلا عمت الفوضى.

10- **مراعاة الترتيب ومقتضى الحال:** مراعاة الترتيب أصل مهم في الخطاب الديني، وقد كتب باحثون عن فقه الأولويات، والخطاب الإسلامي ينبغي أن يراعي ذلك، فيعطي كل حكم ما يستحقه من الاهتمام، ويفرق بين الثوابت والأصول التي لا يدخلها تغيير، لا في الكل ولا في المضمون، وبين غيره من المتغيرات والمستجدات، كما على المجدد أن يراعي مقتضى الحال من زمان ومكان ومخاطبين وعاداتهم وحاجاتهم وضروراتهم، فكل خطاب لا يراع هذه الأمور لا يلقى قبولاً، ولا يكون في سياقه الصحيح.

الخاتمة

بعد هذا العرض لمفهوم التجديد ودوافعه وأهدافه وضوابطه، وذلك للتمييز بين التجديد الصحيح والمنحرف، يمكننا أن نقول بأن تجديد الخطاب الديني يكون في الفكر الديني، وليس في الدين ذاته، أي بإحياء ما انطمس واندرس من المعالم ونشرها بين الناس، وتنقية الإسلام مما علق به من غبار الجاهلية، وتنزيل الأحكام على النوازل والوقائع والمستجدات.

وفي ختام ها البحث تجدر الإشارة إلى أهم النتائج التي توصل إليه البحث:

1- أن تجديد الخطاب الديني ضرورة حتمية، لصعوبة مخاطبة الأمة باللغة الفقهية الرصينة التي صيغت بها المتون العلمية والتي لا يقدر على فهمها إلا طلبة العلم.

2- أن السنة المطهرة أشارت لمفهوم التجديد، والحديث القائل: (إِنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا)، يعتبر من أهمِّ الإشارات إلى مفهوم التجديد، ونلاحظ أن الدين في الحديث الشريف جاء مضافاً إلى الأمة، وليس مضافاً إلى الله تعالى، فالتجديد ينصب على دين الأمة، وليس على دين الله تعالى.

3- أن التجديد سبيل لحفظ الدين على صورته النقية بعيداً عما علق به وأضيف إليه.

4- أن التجديد يؤدي إلى تآلف القلوب واجتماع الكلمة ووحدة الأمة، إذ لا مسوغ للتفرق عند العودة إلى المنابع والأصول.

5- أن التجديد يفتح الباب واسعاً إلى الاستزادة من العلم والمعرفة، والرجوع إلى المعين الذي لا ينضب إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم والاستنباط منهما، وأن العطاء الديني مستمر على طول الزمان.

6- أن الخطاب الديني أنواع: منه ما هو متشدد يجعل من التحريم والتجريم عنواناً للفتوى، ومنه ما هو وسطي: وهو الخطاب السائد اليوم بين المسلمين، وهو الذي يتبنى يسر الإسلام وسماحته، لأنه يتماشى مع سمات الإسلام ومميزات الأمة الإسلامية، ومنه ما هو متهاون ويتبناه كل جاهل لا يعلم عن مقاصد الإسلام شيئاً، فيفتي الناس بالفتاوى السطحية المبسطة، فيبتعد عن رونق الدين وبهائه.

7- أن من أهم دوافع تجديد الخطاب الديني تأكيد خلود الشريعة الإسلامية ومرونتها، وأبرز عوامل مرونتها سعة دائرة الاجتهاد فيها.

8- أن من أوائل من نبّه إلى ثبوت قاعدة «مراعاة تغير الأحكام بتغير الزمان والمكان والأحوال» هي أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها في قولها: «لو أدرك رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أحدث النساءُ لمنعهن كما مُنعت نساءُ بني إسرائيل».

9- أن في تجديد الخطاب الديني رد على أولئك الذين يعتقدون خطأً أن الشريعة الإسلامية لا تصلح للتطبيق في عصرنا الحاضر، كما أن فيه تفويت الفرصة على الأخذ بالقوانين الوضعية.

10- أن لتجديد الخطاب الديني ضوابط يمكن بها التفريق بين التجديد الصحيح والتجديد الفاسد والمنحرف، أهمها: الاعتماد على النصوص الموثقة، ومراعاة الاختصاص، والعدالة، والانطلاق من الحق وطلب الحق والأخذ به، والاعتصام بالأصول والثوابت بقصد الإصلاح، والالتزام بأساليب اللغة العربية وقواعدها في تفسير النصوص وغير ذلك.

التوصيات

أوصي الباحثين والدراسين بضرورة الاهتمام بتجديد الخطاب الديني، وتدريسه في كليات الشريعة والدراسات الإسلامية، مع إقامة الندوات والمؤتمرات والملتقيات لبيان أهمية تجديد الخطاب الديني وأثره في تحقيق مصالح العباد.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

المصادر والمراجع

إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت، د.ت.

إغاثة اللهفان في مصايد الشيطان، ابن قيم الجوزية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مكتبة المعارف، الرياض، د.ت.

اقتضاء الصراط المستقيم لمخالفة أصحاب الجحيم، لابن تيمية، تحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، دار عالم الكتب، بيروت، الطبعة السابعة، 1419هـ - 1999م.

أنوار البروق في أنواء الفروق، للقرافي، عالم الكتب، د. ت.

تاريخ الدعوة الى الله بين الامس واليوم، آدم عبد الله الإلوري، مكتبة وهبة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، 1408هـ، 1988م.

تجديد الخطاب الديني بين التأصيل والتحريف، محمد بن شاكر الشريف، كتاب البيان، سلسلة تصدر عن مجلة البيان، الطبعة الأولى، 1425هـ، 2004م.

تجديد الخطاب الديني دراسة تأصيلية دعوية، محمد عباس عبد الرحمن المغنى، 1438هـ، 2007م.

التجديد في الخطاب الديني: ضوابطه، تاريخه، وأدواته، أسماء دلة، بحث قدم في المؤتمر العلمي الدولي الأول، (تجديد الخطاب الديني بين دقة الفهم وتصحيح المفاهيم)، 2016-2017م.

التجديد في الفقه الإسلامي، محمد الدسوقي، طبعة المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، عدد:77، رقم:1422، لسنة: 2001م.

تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، لبدر الدين الزركشي، تحقيق: سيد عبد العزيز وغيره، مكتبة قرطبة للبحث العلمي وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 1418 هـ - 1998م.

تهذيب اللغة، أبو منصور الأزهري، تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 2001م.

خطاب التجديد الديني عند محمد عمارة، لعزوز سعدية، رسالة ماجستير، قدمت في جامعة محمد بوضياف، مسيلة، الجزائر2021،2020م.

شرح القواعد الفقهية، أحمد بن الشيخ محمد الزرقا، علق عليه: مصطفى أحمد الزرقا، دار القلم، دمشق، الطبعة: الثانية، 1409هـ، 1989م.

شرح سنن أبي داود، لشهاب الدين الرملي، تحقيق: عدد من الباحثين، دار الفلاح للبحث العلمي وتحقيق التراث، الفيوم، مصر، الطبعة الأولى، 1437 هـ - 2016 م.

الصاحبي في فقه اللغة العربية ومسائلها وسنن العرب في كلامها، أحمد بن فارس، الناشر: محمد علي بيضون، الطبعة الأولى 1418هـ-1997م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، للجوهري، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة 1407 هـ - 1987 م.

الغرر البهية في شرح البهجة الوردية، زكريا الأنصاري، المطبعة الميمنية، د.ت.

فتح الباري شرح صحيح البخاري، لابن حجر العسقلاني، دار المعرفة - بيروت، 1379هـ.

الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، تحقيق: محمد إبراهيم سليم، دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ت.

فقه الوسطية الإسلامية والتجديد: معالم ومنارات، يوسف القرضاوي، مركز القرضاوي للوسطية الإسلامية والتجديد، 1430هـ، 2009م.

فيض القدير شرح الجامع الصغير، لعبد الرؤوف المناوي، المكتبة التجارية الكبرى، مصر، الطبعة الأولى، 1356هـ.

قرة عين المحتاج في شرح مقدمة صحيح مسلم بن الحجاج، محمد بن علي الإتيوبي الولوي، دار ابن الجوزي، الطبعة الأولى، 1424هـ.

قضية تجديد الخطاب الديني (التجديد في مجال التفسير والدراسات القرآنية)، محمد إبراهيم أحمد رجب، بحث منور في مجلة الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، العدد الثاني، المجلد السادس، لعام 2018م.

مجمل اللغة لابن فارس، تحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1406 هـ، 1986م.

المجموع شرح المهذب، للنووي، دار الفكر، د.ت.

المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة، يوسف القرضاوي، مكتبة وهبة، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001م.

مرقاة الصعود إلى سنن أبي داود، للسيوطي، دار ابن حزم، بيروت، الطبعة الأولى، 1433هـ، 2012م.

معجم مقاييس اللغة، أحمد بن فارس، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

الموافقات، إبراهيم بن موسى الشاطبي، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، دار ابن عفان، الطبعة الأولى 1417هـ،1997م.

الموسوعة الفقهية الكويتية: الصادرة عن: وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية بالكويت، 45 جزءاً، طبعت من 1404 - 1427 هـ.

الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية، محمد صدقي بن أحمد آل بورنو، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة، 1416 هـ، 1996 م.

من وسائل إحياء الحضارة الإسلامية العَرَبِيَّةُ واجبٌ دِينِيٌّ ودنيويٌّ

أ.د. عاطف إسماعيل أحمد إبراهيم محيسن
Prof. Dr. Atef Ismail Ahmed IBRAHIM
Fırat Üniversitesi - Elazığ / Türkiye
aiaibrahim@firat.edu.tr, ORCİD ID: 0000-0002-7251-3425

مقدمة

اللغة لسان الدين الناطق الذي ينقل الفكر، ويدعوا إلى التأمل والابتكار، والاهتمام باللغة العربية بات واجبًا وأساسًا حتميًا لمفكري الإسلام ودعاته، فاللغة الجسر الناقل للمعتقد ووسيلة الفكر، والوسيلة التي إن أجادها المتعلمون لأصول الدين كانت المطية التي ينتقل الدين الصحيح بها للناس من مظانه ومصادره الأكيدة.

إن تعلم العربية يمنح الفرصة الكاملة لكل متعلمي ومفكري الدين للاطلاع على جميع الآراء الفقهية المتعددة، وتمنح الفرصة لتمكين رأي فكري فقهي يناسب كل بيئة مسلمة، وتكون سببًا في مرونة التفاعل مع الدين وربطه بمقتضيات العصر في جميع مجالاته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والنفسية.

كل مجتمع له ظروفه الجغرافية فيما يدور حول تحديد بدايات الشهور ونهاياتها، وتوقيتات مستحقات الدين الفردية والجماعية كصلاة وزكاة وصوم و..... وكل مجتمع له ظروف الاقتصادية، ومدى قربه وتفاعله مع غير المسلمين، فالمسلمون الذي تقترب بلادهم من بلاد يغلب على سكانها أنهم من أهل الذمَّة وأهل الكتاب أو الذين يدينون بديانات لا أساس لها، ولا نصيب لها من رسالات الله الأمر يختلف من مكان لآخر، فكيف نحيي الدين الصحيح لنا ونحن لا ندرك أساس ديننا، وكيف ننقله إلى الآخرين بشكله الصحيح، ولابد وأن نوحد رؤيتنا إلى الآخرين حتى لا يفسر الآخرون اختلافاتنا المذهبية وكأنها اختلافات جوهرية في الدين فبدون اللغة العربية والاهتمام بها سيكون ديننا عرضة للتفكير الضيق وتكون السياسيات المهمشة والهامشية، ومن هنا يشوبها كل خلل يمكن أن تتخيله العقول.

كانت اللغة العربية الوعاء الذي حمل رسالة الله إلينا، واختارها الله –عز وجل– لتكون حاملة المفاهيم والمضامين لهذا الدين بركنيه اللذين لا ينفصلان أبدا كتاب الله وسنة نبيه الكريم، وإن كان الحال هكذا فلابد وحتما لكل من يعمل في حقل الدراسات الإسلامية في أي قطر من أقطار الدنيا أن تكون اللغة سلاحه ووسيلته العظمى، فلا يمكن أن تعرف مضمون ومعاني القرآن الكريم وسنة الحبيب المصطفى دون إجادة هذه اللغة الغزاء فكيف تنقل الإسلام في

شكله الصحيح في شكل لغوي قاصر ضيق وكأنه قشرة لغوية، كيف نعرف الصحيح ن الغث؟!، وكيف تنقل المفاهيم الصحيحة كصلاة وزكاة وحج ونسك و.... بدون أن تعرفها من أصولها العربية الصحيحة، وتعتمد على وسائل نقل الفكر الإسلامي الصحيح للغة العربية.

يطرح البحث مشروعا حضاريا لابد وأن يوضع على طاولة النقاش والحوار والتفكير في تبنيه والتوسع فيه وهو بعنوان: ((العربية واجب ديني ودنيوي))

لابد وأن نؤكد على أن رسولنا الكريم قد تبنى فكرة تعليم وتعلم اللغة العربية وغيرها وهو في أصعب ظروف تنشئة بذور الحضارة والمدنية الإسلامية وإحياء الفكر الراقي، وكان على شكلين.

الشكل الأول: أن جعل لكل من يعرف الكتابة من أسرى قريش في موقعة بدر أن يعلموا صبيان المسلمين الكتابة والقراءة، وهو الأمي.

الشكل الثاني: التوجيه النبوي في طلبه من أحد الصحابة تعلم السريانية، وفتعلمها في وقت قصير جدا

وعليه فلابد وأن ندعوا إلى الاهتمام في مشروعنا إلى تنمية اللغة العربية خاصة عند الفئات المخولة بنشر الدين والثقافة العربية والإسلامية كمعلمي العربية والأئمة، والخطباء، وقاريي القرآن ومتذوقيه، وكل العاملين في حقل الدراساتالتي تعنى ببرامج تعليم اللغة العربية لغير الناطقين بها.

تعلم العربية واجب ديني

ومن الراسخ في ذهن المؤمن أن تَعلُمَ العلوم الشرعية يتبعه جلب الثواب، والفضل العميم والرضا من الله في النيا والآخرة، ومن أي يأتي هذا العلم أليس بالعلم بمكنون ومضمون كتاب الله فكيف يكون ها العلم بوسيلة بعيدة عن أصله بالنسبة للعامل في حقل العلوم الشرعية، والمتوجهبخطابه اليني للمتدين البسيط، فإننا لا نطلب من المتدين البسيط وإن كان هو أم مهم بالنسبة له ولكن كحد مقبول أن تتع به المتخصص والمتوجه بخابه اليني للجمهر المسلم.

إن اتباع كتاب الله والاقتداء بسنة رسولنا الكريم في الاعتراف بفضل العلم وخصوصيته، والاعتراف بإن تعلم العلوم اللغوية العربية من علم الأصوات المرتبطة بعلم التجويد ومعرفة مقدار كل صوت ينطق، سواء اكان هذا الصت صوت صامت أو صوت متحرك، فكل صوت من طبيعته تحقيق الفرق في الدلالة من كلمة إلى كلمة أخرى، فكيف لعلم التجويد لا يعرف العربية، وكل العجب أن يدخل علي أستاذ في يوم ما ولايعرف من العربية جملتين ولسان حاله يلومني بأنني لا أعرف لسانه، وعندما اسأل عن تخصصه أجد أنه متخصص في التجويد، انا لا أفهم ما يطرح أمامي من أمور هل هو يعلم التجويد لنص بشري بلغة غير لغة القصود بالتحليل.

لابد وأن نؤمن ونتيقن ونعترف ونرضخ لحقيقة لا مناص عنها وهي: الإيمان بالقرآن وأنه القرآن نزل بغة العرب، واختارها الله لتكون الوعاء الذي حوى مكنون آياته ومضامينها، ولو كان في غيرها الخير والعوض والبدل لما أتى الله كتابه بها، فإنه وبلا شك أن تعلم العربية وإجادتها هو المعين على فهم كلام الله، وفهم مصادر لغة العرب من شعر ونثر، وفهم مصادر الدين الإسلامي من قرآن وسنة متمثلة في كتب الصحاح والسنن والأسانيد.

إن فرضية تعلم العربية وكأنه فرض عين على كل متخصص في العلوم الشرعية، فعليه وأن يعلمها العمل القين كي يستطيع البحث العلمي الدقيق في إثراء الفكر الإسلامي من معرفة كتب السيرة النبوة وكتب المذاهب، فكيف يقرأ ويستقرأ ويفكر ويستنبط، وكيف يتاح له حسن القياس عندما تعرض عليه قضية من قضاياالفكر الدني الإسلامي، كيف يتسلح لهذه الحربالشعواء على الإسلام المسلمين هو لا يعرف عن السلام إلا اسمه، كيف يقيس ما يستفسر به أهل البلاد غير الإسلامية، إنه لعناء بير ومسؤولية لا تنوء بها الجبال.

إن التخصص الديني يحتاج إلى للوسائل العلمية والفكرية والثقافية في جميع مجالات العلم المراد العلم به وتعلمه، لا يفهم إلا بالعربية، ولا يت الأمر بدونه، حتى بات أمرا واجبا، ولا يمكن الحيد عنه ولا تسير السفينة إلا به. وهذا يتوافق مع ما دعا إليه الإمام الشافعي فقد قال نبه المسلمين على فضل علم العربية باعتبارها من موجبات الدين كالفروض.

ألا ترى أن من يتصدر لعلوم الشريعة في أي زمان وأي مكان بحاجة ماسة إلى تعلم الربية والتبحر فيها والعلم بدقائقها، كي يعلم سر قرآن ربنا وسنة نبينا.

دور الرسول الكريم في فكرة تعليم اللغة وتعلم اللغة العربية

ولإدراك أهمية تعلم اللغة الثانية نابع من تقدير تلك القيمة العلمية والفكرية، وهنا ولنا في رسول الله القدوة الحسنة، فقد اقتنع المسلم بالدور الكبير الذي لعبه الحبيب الصادق الأمين.

ولن ينسى التاريخ الإسلامي التوجيه النبوي الكريم للصحابي الذكي المتميز (زيد بن ثابت) وطلب منه أن يتعلم اللغة العبرانية فتعلمها بسرعة فهذه القيمة التربوية الحسنة في التعامل مع الموقف.

ومنهم من اعتبرها فرض كفاية، قال أبو الحسين بن فارس: تعلم علم اللغة واجب على أهل العلم لئلا يحيدوا في تأليفهم أو فتياهم عن سنن الاستقراء. قال: وكذلك الحاجة إلى علم العربية فإن الإعراب هو الفارق بين المعاني، ألا ترى إذا قلت: ما أحسن زيد لم تفرق بين التعجب والاستفهام والنفي إلا بالإعراب؟. [1]

وكذلك تعلم أصول اللغة والنحو،"بل يجب في كل عصر أن يقوم به قوم يبلغون حد التواتر، لأن معرفة الشرع لا تحصل إلا بواسطة معرفة اللغة والنحو، والعلم بهما لا يحصل إلا بالنقل المتواتر، فإنه لو انتهى النقل فيه إلى حد الآحاد لصار الاستدلال على جملة الشرع استدلالا بخبر الواحد، فحينئذ يصير الشرع مظنونا لا مقطوعا، وذلك غير جائز".اهـ ([2])وتذكر لنا السيرة النبوية المطهرة ما قام به النبي بتوجيه أنظار المسلمين بأن تكون فدية أسير بدر من المشركين أن يعلم أبناء المسلمين القراءة والكتابة إن كان من أهل القراءة والكتابة[3].

حرص الخلفاء على الاستعانة بالعربية والاعتناء بها:

ارتبط الفتح الإسلامي في فترة الدولة الأموية بالحرص الكبير على نشر الإسلام والاهتمام باللغة العربية فهي أساس الإسلام، وهي وعاء الدين، فال معروف أن اللغات التي كانت سائدة في منطقة الوطن العربي فهناك العديد من

---

1 البحر المحيط، أبو حيان، تح: عادل أحمد – علي معوض، دار الكتب العلمية، 1993 – 1413 ، 367/9) .

2 شرح المفصل للزمخشري، ابن يعيش الموصلي، تح: إيميل بديع يعقوب، 324/2). .

3 انظر: ابن هشام، السيرة النبوية، دار الكتاب العربي، 1990،ص210.

اللغات التي كات موجودة كالقبطية التي كانت في مصر، والآرامية التي كانت في العراق، والبربرية في شمال أفريقيا، وجزيرة العرب تنتشر فيها اللهجات العربية متنوعة كثيرة في القبائل العربية، حتى الفارسية لها لهجاتها وهذا التنوع الكبير للهجات التي تحيط بالعربية وعند اطلاق الإسلام متسلحا بكتاب الله عز وجل ولغته العربية الأساسية.

مع وصول العرب المسلمين إلى البلاد المفتوحة أقبل العدد الغفير من الأعاجم على الإسلام فاعتنقوه، وأقبلوا على العربية يتعلمونها لا لمجرد التواصل اللغوي؛ بل انتقلوا إلى اعتمادها لغة التعبير والتفكير والإبداع، وظهر ذلك جليا في لغتهم، وأشهر مثال على ذلك الشاعر زياد الأعجم الذي تعلق بالعربية وتعلمها وقال الشعر بها وظهر اللحن الواضح في شعره لدرجة أن بعض الولاة أهداه غلاما يتقن العربية ليرافقه ويجود لغة الشاعرية بمرافقته إياه.[4].

ولا يمكن أن ننسى الدور الذي قام به الأمويون في الحفاظ على التراث العلمي والرصيد الفكري والثقافي لدى الشعبوب والبلاد المفتوحة. فقد أخذت العلوم الإسلامية الأصلية مثل: التفسير والحديث والفقه.

وشغلت أهمية تعلم العربية والعلم بها أئمة الإسلام فقال بعضهم:"فإن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بفهم الله العربية ومت لا يتم الواجب إلا به فهو واجب"[5].

اهتمام عمر بن الخطاب بقضية العربية

العربية لغة ثرية بألفاظها، وأساليبها، ويؤكد دكتور مدكور أن اللغة العربية الفصحى كالأم التي ترعى أبناءها وتتجاوز عن الإساءة إليها ولا تحرم المطيعين من فض لها.[6] وقول الخليفة العادل عمر بن الخطاب، فقَالَ:"تَعَلَّمُوا الْعَرَبِيَّةَ؛ فَإِنَّهَا تُثَبِّتُ الْعَقْلَ، وَتَزِيدُ فِي الْمُرُوءَةِ[7]."، فقد ربط عمر بن الخطاب بين اهمية العربية كلسان العرب وبين الاهتمام بالفرائض.

حاجة مفسري القرآن لتعلم العربية

من المعلوم بمكان أن علم التفسير له أدوات ووسائل تضمن له النجاح، وكان نزول القرآن الكريم بلسان بلسان عربي مبين ولربنا الحكمة البالغة في اخيار العربية الوعاء الذي استوعب لفظه ليحمل إلى العالمين أسرار بيان ربنا للخلق، فلابد وحتما على المفسر لكتاب الله أن يتسلح بسلاغ اللغة لغة العرب، ويكون على دراية واسعة بكل مضامينها ومرادفها وتضادها وجميع حالات الدلالة العربية من توسع وضيق وخصصية وعمومية، فلا يمكن أن نتصور متخصصا في تفسير كتاب الله لا يعرف لغة القرآن الكريم.

يحمل اللفظ القرآني بريقاً يخطف الألباب، فكان كما قال الوليد بن المغيرة – رغم عداءه للإسلام ورسوله – ويمحد فيما سمع من القرآن وأنه ليس بكلام البشر ولا الجن ولا الإنس، وأنه ذو بيان عال فيقول لِقَوْمِهِ[8].

---

4 الأغاني، أبو الفرج الأصبهاني، دار ومكتبة الهلال، 2000م. 14/102-103.

5 المقريزي، تح: محمد اليعلاوي المقفى الكبير، دار الغرب الاسلامي، بيروت – لبنان-ط2، 1427 هـ – 2006م، ج5/ص210.

6 مدكور، علي أحمد (التربية وثقافة التكنولوجيا)- سلسلة الفكر العربي للتربية وعلم النفس، رقم (27), الفصل (4), ص (155).

7 ياقوت الحموي، تح:إحسان عباس، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب 19/1، دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م) .

8 انظر:تهذيب سيرة ابن هشام الأنصاري، عبد السلام هارون، مؤسسة الرسالة، ط10، 1984م،ص60.

وعند ما نتأمل قوله تعالى (ومن بعد صلاة العشاء) فلابد وأن ندرك أن النص القرآني بديع في بنائه، فانشغل الناس كثيرا بأسباب نزوله، وربما خانهم التوفيق في أن ينظروا بعيدا، فالنص غير مقيد بالظروف التي نزل فيها بل وتعدى الزمان والمكان والموقف " فقد ظلت الغفلة عن إشكالية الكلمات زمناً طويلاً؛ لأننا نتعلق بالظروف المزعومة حول النص تعلقاً مثبطاً" والحقيقة أكبر من ذلك وتتعدى جو النص إلى تفهمه بروح العصر والموقف والمكان المعروض له وليس فيه[9].

كيف نعرف خصوصية هذه الآية طبيا واجتماعيا وصحيه عندما نفسر تعلق القلوب بكتاب الله وعلامات ذلك التي يدركها من أحب كتاب الله، كالفرح بسماعه والتلدد به، والجلوس أوقات عديدة لسماعه دون ملل، والرجوع إليه في أمور الحياة، يحاولون فهمه، فيقوا قلوبهم من الأمراض التي تصيب القلوب كقسوة القلب، فيقول تعالى{ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُم مِّن بَعْدِ ذَلِكَ فَهِيَ كَالْحِجَارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَةً}[10]، ويقول سبحانه {وَلَكِن قَسَتْ قُلُوبُهُمْ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ مَا كَانُواْ يَعْمَلُونَ}[11] ويقول {فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ}[12]

قد بهر القرآن العرب بفصاحته وفهموا منه على قدر معرفتهم، فإعجاز القرآن يتجاوز حدي الزمان والمكان وعليه لابد أن نؤمن بأن" القرآن الكريم رسالة الحياة كأشمل ما تكون الحياة، وأعمق ما تكون الحياة، وأظهر ما تكون الحياة"[13]

ولا ينتهي إعجاز القرآن الكريم، بل يستمر، ويتجلى الإعجاز عندما نتناول قوله تعالى: " {فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللهُ مَرَضاً وَلَهُم عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ}[14]، فنجد هذه الآية التي تحلل نفسية من في قلوبهم مرض.

فما زال القرآن الكريم المصدر الأساس للغة العرب، والموثق الرئيس لأحداث غبرت في الزمن السحيق، ولذا فشرف ومجده وفخره عظيم. فقد قرر ذلك فقال تعالى:{وَإِنَّهُ لَذِكْرٌ لَكَ وَلِقَوْمِكَ وَسَوْفَ تُسْأَلُونَ}[15]، فهو عظيم لأنه من لدن عظيم، ومبارك ممن في يده بركة كل شيء، {كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ}[16]، ويه تفصيل كل شيء: {أَفَغَيْرَ اللَّهِ أَبْتَغِي حَكَمًا وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ مُفَصَّلًا}[17] ونور وهدى ورحمة: يقول الله تعالى: {وَلَقَدْ جِئْنَاهُمْ بِكِتَابٍ فَصَّلْنَاهُ عَلَىٰ عِلْمٍ هُدًى وَرَحْمَةً لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ}[18] وحاول المفسرون أن يجدوا فروقا بين الكلمات التي يظن أنها مترادفة، كالفلاح والفوز، والغيث والمطر، والحلف والقسم، والعذاب والعقاب، نحو قوله

---

9 مصطفى ناصف، اللغة والتفسير والتواصل، عالم المعرفة، عدد193، 1992م ص70.)

10 البقرة: 74

11 الأنعام:43

12 الزمر: 22)

13 محمد عبد الواحد حجازي، أثر القرآن الكريم في اللغة العربية، 1987، ص5.

14 سورة البقرة الآية 10

15 سورة لزخرف44.

16 سورة ص 29.

17 سورة الأنعام144.

18 سورة الأعراف 52.

تعالى:{أُولَئِكَ عَلَى هُدًى مِنْ رَبِّهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ}[19] وقوله تعالى:{كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَمَنْ زُحْزِحَ عَنِ النَّارِ وَأُدْخِلَ الْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ وَمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا مَتَاعُ الْغُرُورِ}[20]، ففي هذه الآية الكريمة استغراق حكم وجوب الموت على جميع ما خلق الله عز وجل.ارتبط لفظ"غيث" بالخير والرحمة، نحو:{إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ}(21) وكذلك قوقه تعالى: {وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ}(22). هنا ارتبط لفظ " مطر" بالأذي والسوء والعذاب، نحو: {وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ وَخُذُوا حِذْرَكُمْ إِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْكَافِرِينَ عَذَابًا مُهِينًا}[23] {وَلَقَدْ أَتَوْا عَلَى الْقَرْيَةِ الَّتِي أُمْطِرَتْ مَطَرَ السَّوْءِ أَفَلَمْ يَكُونُوا يَرَوْنَهَا بَلْ كَانُوا لَا يَرْجُونَ نُشُورًا}[24]

يتميز أسلوب القرآن الكريم بوفرة الوجوه، ويقصد بالوجوه المعاني العديدة المقصودة للفظ الواحد، و"الوجوه: هي المعاني المقصودة المتعددة للفظ الواحد"[25]، نحو:"الصلاة" هذه الكلمة وردت كثيرا في السياق القرآني، وتعددت مدلولاتها كما يأتي:

الصلاة المعنية: {فَإِذَا قَضَيْتُمُ الصَّلَاةَ فَاذْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَقُعُودًا وَعَلَى جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا }[26] والاستغفار والدعاء:{إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا}[27]

المغفرة:{خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ}[28]

الهدى: هذه الكلمة وردت كثيرا في السياق القرآني، وتعددت مدلولاتها كما يأتي:

{وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ بَعْدَ الَّذِي جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ مَا لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ}[29]هنا بمعنى الإيمان والتصديق. وقوله تعالى: {وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا }[30]

---

19 سورة البقرة: 5.

20 سورة آل عمران185

21 سورة لقمان: 34

22 سورة الشورى: 28

23 سورة النساء: 102

24 سورة الفرقان: 40

25 الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، مقاتل بن سلام البلخي، ص3.

26 سورة النساء: 103

27 سورة الأحزاب: 56

28 سورة التوبة: 103

29 سورة البقرة: 120

30 سورة النساء115

هنا بمعنى الحق الصريح الواضح وكذلك قوله تعالى :{... وَالسَّلَامُ عَلَى مَنِ اتَّبَعَ الْهُدَى}[31]{وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْهُدَى وَأَوْرَثْنَا بَنِي إِسْرَائِيلَ الْكِتَابَ هُدًى وَذِكْرَى لِأُولِي الْأَلْبَابِ}[32]

الدابة: هذه الكلمة وردت كثيرا في السياق القرآني، وتعددت مدلولاتها كما يأتي:

{وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ}[33]

{وَإِذَا وَقَعَ الْقَوْلُ عَلَيْهِمْ أَخْرَجْنَا لَهُمْ دَابَّةً مِنَ الْأَرْضِ تُكَلِّمُهُمْ أَنَّ النَّاسَ كَانُوا بِآيَاتِنَا لَا يُوقِنُونَ}[34]

وقوله: {فَلَمَّا قَضَيْنَا عَلَيْهِ الْمَوْتَ مَا دَلَّهُمْ عَلَى مَوْتِهِ إِلَّا دَابَّةُ الْأَرْضِ تَأْكُلُ مِنْسَأَتَهُ}[35]

النظائر في المعنى

عند النظر في كلمات القرآن الكريم التي تحتاج لمعرفة دقيقة باللغة ولابد من عرفة المعاني المتوازية[36] نحو:البروج: وردت هذه الكلمة كثيرا في السياق القرآني، وتعددت مدلولاتها كما يأتي: الكواكب: {وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْبُرُوجِ}[37] {وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّاظِرِينَ}[38] وقوله تعالى:{تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا}[39] ومجيؤها بمعنى القصور الفارهة في قوله تعالى: {وَلَوْ كُنْتُمْ فِي بُرُوجٍ مُشَيَّدَةٍ}[40]

تراكيب جديدة صنعها القرآن[41]، نحو: استولى على العرش – أصحاب الكهف – أم الكتاب – حبطت أعمالهم – ذات الصدور – سقط في أيديهم – عليهم دائرة السوء – في سبيل الله – قضى نحبه –كان مزاجها كافورا – لباس التقوى – ليلة القدر – المؤلفة قلوبهم – ما ملكت أيمانكم – مسجد الضرار – واخفض لهما جناح الدل من الرحمة – واعتصموا بحبل الله – والتفت الساق بالساق – يستحيون نساءكم.

تراكيب أضفى عليها القرآن دلالات جديدة:[42] نحو: ألم نشرح لك صدرك – بشق الأنفس – ختامه مسك – الدار الآخرة – الصراط المستقيم – غير أولي الإربة – فقطع دابر القوم – في لوح محفوظ –لا تعضلوهن – مد الأرض – النفاثات في العقد – وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه.

---

31 سورة طه47.

32 سورة غافر53، 55

33 سورة البقرة: 164.

34 سورة النمل: 82

35 سبأ: 14.

36 انظر: الكشاف، الزمخشري، 527/1.

37 سورة البروج: 1

38 سورة الحجر: 16

39 سورة الفرقان: 61

40 سورة النساء: 78

41 ألفاظ وتراكيب جديدة في السياق القرآني، تمام محمد السيد،من ص130- 168.

42 السابق، من ص170- 192.

إن عربية القرآن الكريم عربية منهج إبانة وليست عربية مصدر تنزُّل يكون من منهاج الإبانة على معانيه ومقاصده ومغازيه،ولذا قال الحق عز وعلا: {وَلَوْ جَعَلْناهُ قرآنًا أعْجميًّا لقالُوا لَوْلا فُصِّلَتْ آيَاتُه أأَعْجَمِيٌّ وَعَرَبِيٌّ}[43]

ولا يسطيع المتأمل في آيات القرآن الكريم أن يفقه شيئا منه إلا من سبيل فقهه لسان العربية الذي كان في أمة العرب عند نزوله، فذلك هو السبيل الأول إلى الاقتراب من أسرار المعنى القرآني و"الاعتناء بالمعاني المبثوثة في الخطاب هو المقصود الأعظم بناء على أنَّ العرب إنما كانت عنايتها بالمعاني،وإنما أصلحت الألفاظ من أجلها،وهذا الأصل معلومٌ عند أهلِ العربيةِ، فاللفظ إنما هو وسيلة إلى تحصيل المعنى المراد،والمعنى هو المقصود،ولا أيضا كل المعاني، فإن المعنى الإفرادي قد لايعبأُ به إذا كان المعنى التركيبي مفهوماً دونه"[44] فهم العربية طريق فهم الشريعة، فلا بد من أن يبلغ في العربية مبلغ الأئمة فيها،كـ"الخليل" و" سيبويه "و"الأخفش"و"الجرمي"و"المازني"ومن سواهم"

تأمل معي قول الله تعالى في تصوير الحزن العميق الذي سيطر على يعقوب، {وَتَوَلَّى عَنْهُمْ وَقَالَ يَا أَسَفَى عَلَى يُوسُفَ وَابْيَضَّتْ عَيْنَاهُ مِنَ الْحُزْنِ فَهُوَ كَظِيمٌ}[45] هنا اللفظ له دلالة رائعة متمثلة في: "صورة مؤثرة للوالد المفجوع، يحسّ أنه منفرد بهمه وحيد بمصابه لا تشاركه هذه القلوب التي حوله ولا تجاوبه فينفرد في معزل، يندب فجيعته في ولده الحبيب يوسف الذي لم ينسه ولم تهوّن من مصيبته السنون .... ويكظم الرجل حزنه ويتجلد فيؤثّر هذا الكَظْم في أعصابه حتى تبيضّ عيناه حزنا وكمداً"[35] هنا مجاهدة في النفس فيها الشحنة العاطفية الطاغية، التي جعلته دائم السكوت والعزلة، ويعلوه الحزن والأسى وجعل وجهه متغيراً وعيناه تبيض.

إنها روعة القرآن وإحكامه ودقته في إبراز هيئة أنه "ممتلئ من الغيظ أو الحزن، يكتمه ولا يبديه [36]، تعد الكلمة لها نظائر، مرادفات، نحو:" الأسى واللَّهف: حزن على الشيء يفوت. الوجوم: حزن يسكت صاحبه. الأسف: حزن مع غضب. الترّح:- ضد الفرح[37]

وهذه الصورة البلاغية الحسية المعنوية المركبة والمتداخلة في قوله تعالي: {وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ}[46] يتعجب المولى عز وجل من السلوك البشري للذين يعتقدون أن المرأة تجلب العار، والذكر يجلب السعادة والهناء، وعندما يعلم الرجل أن زوجته التي انتظر طويلا كي تنجب له فيجدها تنجب أنثى وثقافته أن الذكر أفضل من الأنثى. يرسم لنا القرآن صورة مركبة من صوت وصورة ولون، وعندما نتدبر الصورة المرسومة في الآيات الكريمة نجدها تتكرر فالصوت في اللفظ " بشر" واللون في "ابيضت- مسوداً" والصورة في كلمة "كظيم" لما لقسمات الوجه العابس والخطوط المتعرجة في حنايا الوجه.

---

43 سورة فصلت: 44

44 الموافقات للشاطبي:64،82،58،87/2

45 سورة يوسف: 84.

46 سورة النحل: 57، 58.

واستخدام البناء الصرفي لكلمة "كظيم" على وزن "فعيل"كصيغة لتمكن الغضب والغيظ والحزن، هذه أشياء ثلاثة إحداهن تذهب العقل، ووصل الأمر للمبالغة المركبة لتناسب اللفظ مع البنية.

مشروع تعلم العربية

ليست اللغة العربية بدعا من اللغات العالمية، ولكنها أرفعها فقد رفع الله شأنها إذ اختارها لتكون المعين لدستور السماء الذي نزل إلى الأرض، ولكي يؤتي المشروع أكله ويكن العمل فيه منصبا على أركان أساسية متينة، وهي على نوعين:

الأركان المعنوية

– الإيمان بالقضية والإخلاص

الإخلاص لقضية ما نابع من الإيمان بها، ويدرك إدراكا لا شك فيه بمقتضياتها، وهو مبدأ ضروري لأداء أي وظيفة،[47]

وقضية اللغة العربية تحتاج للتبني من أهل الدين والثقافة الإسلامية في جميع أقطار العربية والإسلام، وأهم ما يجب الالتفات إليه في تحرير القضية من قيود الفكر الذي يميل إلى التعصب القومي للغة القومية، وتأثير ذلك على اللغة الدينية، واللغة العربية باعتبارها لغة دينية تحتاج إلى الاهتمام من جميع المسلمين وجميع دارسي الدين الإسلامي.

ويؤكد المعنى الألماني (فرينباغ) أن اللغة العربية ليست أغنى لغات العالم.[48]

عندما يلتزم المعلم والمتعلم وتظهر النتائج الإيجابية لجهدهما المشترك معا فهذا دليل عى تحقق الإخلاص المنشود، وعليه فلابد من مكافأة المجيد الخلص حتى ولو بالثناء البسيط أو بالشكر المهني، "كما أن الثناء الحسن على المخلصين وذكر ما أبلوه من بلاء حسن والاعتراف بجهودهم الخيرة يشجعهم على بذل المزيد "[49]

الطريق الصحيح

إن التخطيط السلييم لتعلم اللغة ونقلها بكل خويتها يتم بتبني القية، والاعتماد على طائفة من أهل اللغة الأصلية الأم، والالتزام بلغة التدريس الفصحى في الدرس وعدم التهاون في هذا الأمر، وعدم التدريس باللهجة العربية الخاصة، وعدم الزج بأي مفردة ولا أي جملة أو أي وسيط لغوي غريب عن العربية حجة التقريب، ولكن يجب اللجوء للأفكار التدريسية والتدريبية اللغوية البديلة كالتمثيل والرسم ومخاطبة المتعلم بحواس تعليمية مختلفة.

---

47 عبد المنعم الناصر فن إدارة الدولة في الإسلام، ص110.

48 أنور الجندي، اللغة العربية بين حماتها وخصومها،مطبعة الرسالة، القاهرة، ص28.

49 انظر: عبد المنعم الناصر فن إدارة الدولة في الإسلام،،ص106

تعريف المهارة

يدور مفهوم المهارة حول مجموعة مندمجة ومتكاملة من الكفاءات الذهنية والفنية والسلوكيات والمواقف العملية لإنجاز نشاط ما وفق شروط ومقاييس يقتضيها العمل. عندما ترقى المهارة تصبح كفاءة متميزة، والكفاءة نوعان:

الكفاءات المعنوية: وهي تتعلق بامتلاك القدرات الذهنية والاجتماعية والسلوكية التي تمكن من تخطي الظروف الآنية والتكيف مع الظروف المستجدة وتمكّن أيضا من تملك المبادرة الداخلية في حالة العمل المؤجّر والمبادرة الخارجية في حالة إقامة مشروع.

الكفاءات الجسدية: وهي قدرات علمية وفنية ووظيفية تمكن من القيام بالأنشطة المتعلقة بالمهنة.

تحديد المهارات

إثر عملية تحليل وضعيّة العمل يقع تحديد المهارات المتكوّنة من الكفاءات العامة الأفقية والكفاءات الفنية الخصوصية المرتبطة بالوظيفة المستهدفة وترجمتها إلى مشاريع وحدات تكوينية متناسقة مع واقع مواطن العمل والرفع من جودة التكوين باعتماد مقاييس تنطلق من تشخيص المهارات والكفاءات الواجب امتلاكها للقيام بعمل أو وظيفة ما.

التفاوت في المهارات

والحقيقة التي لابد وان نؤمن بها جميعا هي أننا نعيش في عالم مختلف ومتميز باختلافه، وهذا الاختلاف يصنع توعا في كل شيءمادي ومعنوي ويتطلب احترام واقع التنوع في الملكات البشرية التي هي فعلا حقيقة، بل وأمر حتمي وواقع ملموس، وعليه نجد التفاوت في تقدير المواهب والتي باتت أمرًا واضحًا، فإذا اهتمت المؤسسات التربوية وصُقلت تلك المواهب واهتمت بتنميتها، فسيعم الرخاء وينتشرالخير، وتظهر بوادر الإبداع، وينعم البشر بميع مظاهر التفوق العلمي الذي سيأتي على يد القوة البشرية، ويتمحور دورها وتكون فاعلة في تعمير الأرض، لانها الحكمة، تلك العمة الربانية التي حكى عنها القرآن الكريم فقال تعالى { يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ }[50]، وعلى نفس المضمون قال رسولنا الكريم " لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله حكمة فهو يقضي بها ويعلمها"[51]

استوجب ما تم ذكره أن ترعى الدول المواهب الأساسية فيها وتبني الكفاءات العلمي والتربوية والأكاديمية، وتجهز الكوادر العلمية المتخصصة في كل مجال، وتسعى بكل طاقاتها إلى إعداد قيادات فكرية وعلمية واقتصادية واجتماعية، ولن يتأتى لها هذا بالشكل اللوب بعيدا عن الاهتمام بجميع مكونات المجتمع والسعي إلى توفير فرص الإبداع العلمي للمتعلمين الموهوبين وتفسح المجال أمام الموهوبين كي يطوروا من أنفسهم، بالإحساس المستمر التميز، وإدراك أهميته في تطوير وتنمية جميع القدرات الإبداعية ووالاهمام بالمواهب الخاصة لديهم والعمل دائما على تطوير المفاهيم الإيجابية وتعلى شأنها في تقدير الذات.

50 سورة البقرة:269.

51 صحيح البخاري /الحديث رقم1409.

تنمية المهارات

تبدأ هذه التنمية من إتاحة مجالات الحرية في الحركة وحرية التعبير وحرية الاختيار واتخاذ القرار، وبإسقاطه على الطفل يشجع على الاستقلال والثقة بالنفس، كما أن احترام ذات المتعلم من مرحلة الطفولة تتيح له تنمية ثقته بنفسه وتجعله أكثر جرأة على التفكير بأسلوب مختلف ومتجدد ومتشعب.

ننمي المهارات بالاهتمام بتجهيز برامج تنمية للصفات الشخصية والكفايات، من توفير بيئة تعلم مشجعة وداعمة، وتنمية شخصية الطفل عن طريق الحوار والمناقشة، وتحقيق التوازن لأنشطة البرنامج اليومي لتلبية شتى الحاجات مع الاعتماد على مبدأ الحرية وتحمل المسئولية. الاهتمام بتنمية القدرة على الإبداع، وحب الاستطلاع والاستكشاف، وتنمية مهارات الاتصال والانفتاح على الآخرين.

الحاجة إلى المهارات

يمر المواطن العربي المعاصر بمشكلات كبيرة ترتبط ببناء شخصيته الثقافية، فهو يذهب للمدارس والجامعات والمعاهد التعليمية العليا أو المتوسطة، ولكنه لا يعرف لماذا يذهب؟!، ويقرأ ولا يعرف كيف يقرأ؟!، ولماذا يقرأ؟!، وماذا يقرأ؟!، وتغيب عنه قيمة الثقافة، وضاعت عنده هيبة المثقفين.وإذا تعرض للمواجهة مع الغير فرداً كان أو جماعة، نجده شخصية شبه مشوهة، لا يجيد اللقاء، ولا الإلقاء، ولا يستطيع التعبير عن نفسه مع الآخرين، ولا يستطيع كتابة ما يريد، ولا يهتم بكتابة أحاسيسه ومشاعره التي يشعر بها، ولا يستطيع التعبير عما بداخله بأسلوبه وبلسانه هو، مما يجعله في حاجة دائمة لغيره.ومن هنا لو تأملنا تاريخ القادة قادة الثورات، وقادة الجيوش، وقادة المؤسسات، والأقسام العلمية والبحثية، يكون نجاحهم مرتبط بقدر اطلاعهم حتى تكون لهم نظرة صائبة، تساعدهم في اتخاذ القرار، والصبر على غريمهم، ونحن نشعر بذلك من أقوالهم، وسلوكهم، ومن أن منهم الذي يتحدث ارتجالاً، ومنهم من يتحدث بالاستعانة بغيره من الكتاب ليجهزوا لهم خطبهم السياسية،..وغيرها، ومن هنا كان القرار السياسي موزعاً على عقول شتى، البعض فكر، والبعض عبر، والبعض ينفذ.

أنواع المهارات اللغوية

مهارات الاستقبال اللغوي:

مهارة الاستماع.

هذه مهارة يحتاج إليهاجميعنا لتفعيلها، وهناك فرق كبير بين من يمتلك هذه المهارة وبين فاقدها ونظراً لأهمية السمع والإنصات والتركيز على كل رموز لغوية منطوقة يتم تفسيرها، وفهمها وتحليلها وتفسيرها ونقدها وتقويم أفكارها ومعانيها التي تثيرها رموز متحدثها.

الاستماع مهارة معقدة، ويختلف مفهومها نظرا لاهتمامها بشكل خاص لما تتلقاه أذنه من أصوات، وتتطلب استقبال المعلومات بالأذن وإعمال الذهن والفكر.

ويمكن أن نفهم أن إن بعضهم يرى الإصغاء فناً، ويؤكد ابن المقفع ذلك بقوله: تعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن الكلام، ومن حسن الاستماع إمهال المتكلم حتى ينقضي حديثه، وقلة التلفت إلى الجواب والإقبال بالوجه والنظر إلى المتكلم والوعي لما يقول ومن وصية الحسن بن علي رضي الله عنهما لابنه مؤدباً إياه: يا بني إذا جالست العلماء فكن أن تسمع أحرص منك على أن تقول وتعلم حسن الاستماع كما تتعلم حسن الكلام ولا تقطع على أحدٍ حديثاً وإن طال حتى يُمسك.[52]

ولك أن تتأمل ما جاء في كتاب الله بلفظ الفعل (سمع) مرتان:{قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ}[53] وكذلك مجيء نفس اللفظ في قوله تعالي:{لَقَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ فَقِيرٌ وَنَحْنُ أَغْنِيَاءُ سَنَكْتُبُ مَا قَالُوا وَقَتْلَهُمُ الْأَنْبِيَاءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَنَقُولُ ذُوقُوا عَذَابَ الْحَرِيقِ}[54] وجاء بلفظ الفعل المضارع ليحمل مضمون الاستمرارية والبقاءفي قوله تعالى"{أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ} [سورة البقرة: 75]، وقوله تعالى:{إِنَّمَا يَسْتَجِيبُ الَّذِينَ يَسْمَعُونَ وَالْمَوْتَى يَبْعَثُهُمُ اللَّهُ ثُمَّ إِلَيْهِ يُرْجَعُونَ} [55] ولأهمية الاستمارع أو السماع أو الإنصات ما جاء في قوله تعالى:{وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا}[56] بل وجعل الإنصات وسيلة للفلاح والفوز بالرحمة العظيمة عندما نهتم بالاستماع إلى القرآن الكريم.

يعرف الجميع أن مهارة الاستماع يمارسها الجميع وبشكل تلقائي، فتلعب الكلمة المنطوقة دوراً مهمًا اجتماعياً وحضارياً في حياة الإنسان قبل اختراع الكتابة، عملت مهارة الاستماع إلى نقل الموروث الثقافي عن طريق المسموعات أو ما يطلق عليها المرويات كأدة بشرية مهمة في نقل التراث البشري الحضاري والموروث الثقافي بموازاة الرغبة في ابتكار الكتابة، وكان تمهيدا لرغبة جامحة عند الإنسان في استخدام الوسائل الحديثة وتحقق من خلال تدوين وتسجيل تلك المرويات، إضافة إلى دوره في تنمية ملكة لسان مستعمل اللغة وتعليمها عند المعلمين، لذلك اعتبرها ابن خلدون أم الملكات؛ لتنمية الذوق اللغوي الراقي، الذي يجعله ينسجم لغويا، والاهتمام بتحقيق الجرس الموسيقي للغة، ويعين المتعلم بالاستماع على تنمية التذوق الجمالي للغة، والاهتمام بالدقة والسلامة في الأداء اللغوي. نحن بحاجة للاستماع للآخرين بشكل يومي، ولا يمكن أن نتخيل الاستماع بدون الاتصال اللغوي المباشر.

أهمية الاستماع

المنطلق الفكري الذي يقفز عليه البعض هو عدم إدراك مفهوم الاستماع جيدًا، وبالتالي لا ينجح في تحقيق الهدف منه، في الكلام والتفاعل معه، ولا يجيد التفاعل مع الفكرة، ولا ينجح في تحليل وتقويم الكلام ونقده، من

52 الأدب الكبير والأدب الصغير73/92

53 المجادلة: 1، 2

54 سورة آل عمران: 181

55 سورة الأنعام: 36

56 سورة الأحقاف: 29

خلال ربط المضمون المقبول بالخبرات الشخصية، ويظهر جليا لو قورن ما يستغرقه الاستماع من الوقت بالمهارات الأخرى، فيعد أمراً مهماً في العملية اللغوية.

وقد تظهر بعض المعوقات التي تكون حائلاً أمام تحقيق الاستماع هدفه، كفقدان المستمع الهدف الذي أجبره على الجلوس للاستماع، أو أن يكون الموضوع محل الحديث لا يمثل أي أهمية للمستمع، أو الإكثار من النقد، وكثرة التشويش، أو عدم الالصبر، وانتظار استكمال المتحدث لكلامه، أو الانشغال عن المتحدث والسرحان في أمور خارج ما يسمع.

تنمية مهارات الاستماع

ربما سؤال يطرح نفسه عن كيفية تنمية مهارات الاستماع، فتكمن تنمية الاستماع بتنمية القدرة على التذكر، والعمل على تنظيم المعلومات وحفظها وتخزينها بشكل تتابعي، وفيه تسلسل، والعمل على ابتكار أساليب عدة من شأنها تقوية التذكر، وفتح مجالات التخيل على مصراعيه، وإثراء الصور الذهنية.

عند تتبع مراحل الاستماع وأنواعه، وهي: تجهيز المتكلم ما يري أن يقول لغيره ويسمعه في المرحلة التي تسبق الاستماعن ثم وقت الاستماع نفسه، ومخرجات الاستماع، ولا نغفل دور المعلم في تنمية مهارات الاستماع، وكي نطور هذ المهارة نتاج إلى التدريب على النماذج الصصوتية المتعددةن فههذه تكون أمثلة تساعد في إتقان مهارة الاستماع الفعّال والحاجة إلى الاستماع وبشكل يومي مهم جدا في حياتنا العملية والمهنية، مع مراعاة عدة امور وهي: صفات المستمع الجيد من خلال بيئة العمل، وإدراك أسباب التميز، والتدريب المستمر باستخدام النمادج اللغوية الراقية من قرآن وحديث وأحاديت منتقاه وأشعار متنوعة العصور الأدبية.

الأركان اللغوية

اللغة العربية وسيلة التعبير عن المشاعر والأحاسيس عند العربي، وباتساع رقعة انتشار العربية أصبحت لغة كل محب لها، بل ووسيلة التخاطب ليس بين أبناء العرب فحسب، بل تخطت المكان وأصبحت لغة التخاطب بين المسلمين، لما لها من مكانة دينية بين جمع معتنقي الإسلام.

أركان تعلم اللغة بشكل يصل بها إلى مرحلةالتمام، ثلاثة أركان:

1- الاتصال

الاتصال هو الهدف الأسمى للغة، فالتعبير عن الغرض للآخرين كي يتفاعلوا مع المتكلم هو الغرض الأساس من أهمية اللغة وكيانها، ولا يمكن أن نتصور لغة بلا تواصل.

2- التفكير

غالبا عند تعلم اللغة يبدأ المتعلم بالتعرف على الحروف الأبجدية للغة المتعلمةن ويدخل اهتمامه بالجانب الصوتي للتعرف على الأداء الصوتي لأصوات تلك اللغة، ويبدأ في مرحلة تكوين الكلمةات من صوامت وحركات فيكون المقطع

الصوتي ويكون الكلمة الكاملة ثم ينسج هذه الكمة بالأخرى على وفق قواعد ونظام تلك اللغة التركيبين فيون هياكل لغوية متكاملة وهو ما يطلق عليه الجملة، وهكذا ينشأ الجملة تلو الأخرى حتى يصل إلى ان يبدأ عقله بالتفكير بهذه اللغة والتعبير عن هذا التفكر بشكل تلقائي عشوائي ملحو.

إن اللغة المتعملة تأخذ وقتا طويلا حتى يتجرأ لمتعلم على الكلام بها مباشرة وبالتالي يأتي دور المعلم الناصح الواعي الذي يعرف عمله بجدن وهو أن ينمي ملكة المتكلم اللغويةن في أن يدأ معه بإنشاء جمل قصيرة تجرأ المتعلم على خوض تلك التجربة القاسية الصعبة، وبالتالي يبدأ بالموضوعات المتفقبلة والتي تستدعي الذخيرة اللغوية والمخزون المفرداتي في عقل متعلم للغةن عليه يبدأ بإنشاء الجملة القصيرة البسيطة، ثم يترج إلى الجلة المركبة والمتداخلن ثم يختم بالجملة المعقدة.

3- الإبداع

ونحن مع متعلم اللغة وحركته اللغوية الديناميكية الفيزيائية المعقدة التي تنمو وتتطور نفسيا قبل فكريا، ويبدو أنه انتصر وبدا يفكر بلغته الجديدة ويعبر بها تلقائيا بشكل ملموس يشبه لغته الأمن يبدأ مرحلة مهمة جديدة لا تقل صعوبتها ولا خطورتها عن سابقتان وهي خلق تراكيب جديدة هياكل لغوية جديدة ذات مضامين جدية وأنه في خلق لغوي جديد وهذا هو الإبداع، وعلى معلم اللغة أن يطور آداء المتعلمن في انه يبدأ منع بالثنائيات اللغوية الإبداعيةن فمثلا وببساطة لو قال التكلم صباح الخير، فيقول له مرادف لغوي جديد وهو أن يستبدل كلمة الخير بمفردة لغوية أخرى، فيقول: صباح النور- صباج الفل صباح الياسمين......

وبالتالي لكي ينجح ويصل إلى درجة راقية في هذا الستوى اللغوي الرفيع عليه الآتي:

* إدارك المعاني الخاصة والمعاني العام بين المفردات

* إدارك العلاقات البينية بين المفردات اللغوية كالترادف والتضاد والاشتراك اللفظي.

* إدراك المعاني اللغوية الاجتماعية المتعدد للمفردات اللغوية باعتبار أن المجتمع معيار تغير للكلمة.

لا ننكر ان اللغة من صنع الإنسان باتبارها ظاهرة اجتماعية تنمو بنمو المجتمع وتنحط بانحطاطه، وعليه، فلكل كلمة بيئة معيشية اجتماعية تبدأ فيها وتنمو وتزدهر، فإذا خرجت من بيئتها فقد تبقى على حالها، وتكون عند غيرها من باب القرض اللغوي، أو تختلف دلالتها بقدر حركة اللغة[57]

التنوع في استخدام الأدوات

لابد من التنوع في استخدام الأدوات كي يتم تحسين المهارات اللغوية، والاهتمام بخدمة اللغة العربية لا تقف عند حدود ترسيخ الوعي القومي فقط ولكن تنتقل عند العربي وغيره إلى تجسيد العلاقة بين متعلم اللغة العربية والوعي بكل دقة ووعي بعيدا عن الشكل الزائف والمسيطر، إنه يحمل دلالة واضحة تدل على عدم الاستهانة بتعلم اللغة وكثرة الاهتمام بذلك اللغة للناطقين بها أو لغيرهم من غير الناطقين. [58]

---

57 انظر: أركان اللغة العربية القواعد التعليمية المصورة، أحمد حسن الخميسي، دار القلم العربي للنشر، 2002م).

58 قضايا اللغة العربية في العصر الحديث، سمر روحي الفيصل، وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب. دمشق 2010م.

أهمية فهم المهارات اللغوية على حقيقتها

تتنوع المهارات اللغوية التي يحتاجها المتعلم كي يتقن اللغة بالشكل الذي يمكنه من التواصل والتعال معغيرهن وهذه المهارات تدور حول: مهارات لغوية أساسية: الاستماع — التحدث — القراءة — الكتابة — القواعد.

من المعروف لدي معلمي اللغة الذين يدركون أهمية المهارة وتطبيقها في استنفار همم المتعلمين، وربطها بطاقاتهم وإمكانياتهم، وأنها تخلق الموقف التعليمي المناسب أو موقف تحسين المهارة بشكل ذاتي، وجدير بالذكر أنه ليس هناك ما هو خطأ وما هو صواب أو ما هو جيد أو سيء في ذلك [(59)]

ولذلك يسعى متعلم اللغة بمساعدة معلمه إلى اختصار الوقت والجهد والمال ويتم التخطيط اللغوي الجيد لهذه الأهداف السامية بما يحقق التقدير الجيد

للقدرات الذهنية عند متعلم اللغة ويمنحه الفرصة والقدرة على التعبير الإبداعي المتميز[(60)]

لغة الجسد وفاعليتها في نقل اللغة المقصودة

من الأمور التي يجب ألا تغيب عنا هي فاعلية لغة الجسد، واعتبار أن كل حركة وسكون له دلالة لغوية، "أما دلائل الجسم فيغلب عليها أن تكون بسيطة؛ يصعب تفسيرها..."[(61)] وهذا التصور ينبع من حديث الإنسان مع نفسه، فيدرك صدق نفسه أو مع غيره، وينعكس على البدن، "ولأن الكثير من تصورنا لذواتنا يستند إلى ملامح وجوهنا"[(62)] وكل تغير في حركة الجسد ولون الجسد يمثل رسالة لغوية تنتقل من الذات إلى الآخر، "عندما ترى شخصا أذناه محمرتان احمرارا لامعا، فقد تعتقد أنه تعرض لموقف حرج.....وقد يكون احمرار الأذنين دلالة تحذيرية على الإصابة بعدوى الأذن..."[(63)]

أهمية إجادة استخدام لغة الجسد

إن من يتقن لغة الجسد يجعل الأنظار تراقب حركاته، وتنفعل معه، وخاصة مع تغير فتعابير الوجه ماذا تعني بهذا وبهذا، فلا يصح أن ينظر المتحدث إلى الأرض مكسور النظرة **خجولا، فلا يكثر من الحركة كي لا يشتت انتباه المتلقي**، ولا يدفعه لانتقاد المتحدث، ومن ذلك لغة العيون، فالعين أعلى عنصر اتصالي جسدي بشكل مباشر للبشر خاصة، مع حسن التعبير عن المشاعر والأحاسيس الذاتية الخاصة.

---

59 انظر: كتاب القراءة السريعة، توني بوزان، تر: مجموعة من المترجمين، مكتبة جرير، الطبعة السادسة 2007م.ص15).

60 السابق.ص19).

61 (د.جوان ليبمان، سيمث، جاكلين ناردي ايجان، إشارات الجسد، مكتبة جرير، الطبعة الأولى 2010م.ص2)

62 السابق، ص4.

63 السابق، ص70.

مهارات لغوية تعزيزية

من المهارات اللغوية التواصلية التي يحتاج إليها المتكلم في رحلة التعبير الكامل لجوؤه إلى.

– الحوار، والمناظرة، والجدال

تقوم هذه المهارات على مرادفات المفاوضة ومقابلة الحجة بالحجة، وأحيانا يكون بسبب المنازعة، أو الرغبة في المغالبة،

ولا ينحصر في مفهوم الجدال المذموم [64]

– الإلقاء

الإلقاء مهارة لغوية تعزيزية، ويدور مفهومها حول كونه "فن قولي يتبعه البعض لتوصيل رسالة فيها الحماسة والنصح والإرشاد، والتأثير المباشر في المستمع، ويعتمد الملقي على عدة عناصر متعددة ترسم ملامح نجاحه في مهمته، ويعتمد الملقي للنص أو الخطبة على عدة عناصر ومعايير مرتبطة بالموضوع الذي يتحدث فيه، وعلى ثقافة المتلقي وبيته وسنه ليؤثر تأثيرًا إيجابيًا فيه، فلك أن تتخيل الدور الكبير الذي يلعبه الإلقاء في نقل الرسالة الدينية وتغيير الفكر، وكيف لنا أن ننقل روح النص العربي بلغة غير لغته الأصلية، وعليه فلابد من الاهتمام بهذه المهارة التي تحتاج إلى ذكاء فطري من نوع خاص أطلق عليه علماء النفس التربويون الذكاء اللغوي، عند إجادة ما سبق يمتلك المتكلم أصول مهارة الإلقاء، وفن التحدث أمام الجمهور، ولديه القدرة على التحدث بطلاقة وارتياح، والتأثير عليهم وإقناعهم.

مهارات إعداد الرسالة اللغوية

مهارة التفكير

لقد منح الله الإنسان عقلا يدير به أموره ويختار بيده كل ما يجول في نفس وكي يحسن التفكير فعليه ان يعف أن مهارة التفكير عمل عقلي معقد له أثره في تحديد مكونات السلوك الإنساني ويؤثر في طريقة معالجة المعلومات، ويطور هذا بالمواقف الحياتية خلال العمر الذي يعيشه الإنسان، والخبرة التي يكتسبها من تلك المواقف، ومعلوم أن القرآن الكريم قد أولى الاهتمام الواضح بالعقل والتفكير، ويظهر هذا جليا عنما نفكر ونتدبر في قوله تعالى: {لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُّتَصَدِّعاً مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ}[65]، ونتدبر الحكمة وحسنها في قوله تعالى {وَمَن يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً}[66]

---

64 انظر: موسوعة الأخلاق الإسلامية، مجموعة من الباحثين بإشراف الشيخ عَلوي السقاف، الدرر السنية على 1433هـ 206/2.)

65 سورة البقرة،آية 269

66 سورة (الحشر، آية21

مهارات التفكير الأساسية

من مهارات التفكير التي يدور الاهتمام حولها واعتبارها مهارات عليا مؤثرة في فكر الإنسان وتقبله لدراسة لغة ما والاعتماد عليها في التعبير اللغوي كمهارة الوقوف أما المشكلة والبحث عن حلها بشكل يناسبها، ومهارة جودة اتخاذ القرار المناسب، ومهارة التفكير الإيجابي المتطور والإبداعي، وكذلك مهارة التفكير الناقد البناء:

ارتبطت مهارة التفكير الإيجابي الناقد مع العديد من الأفعال، ويحتاج التفكير إلى أهمية التمهل، ومراعاة التعقل، ووأهمية الانفتاح العقلي، أهمية طرح التساؤلات، وطبيعة الاستيضاح، واعتبار التحقق من صحة الاستعمال للمصادر والشواهد التي يلجأ إليها في تقديم الحجج والبراهين لما يسوق من أفكار، فينتقل إلى مراحلة فكرية أخرى منها التعليل والاستنتاج كي يساعده كل هذا في إصدار الكم المناسب وينتل في النهاة إلى المسلمات الفكرية، وعليه فلابد من التدريب على النمادج اللغوية الراقية المتعدد من قرآن وحديث وأحاديت منتقاه وأشعار ونتحاور ونفكر فيما سمعنا كل منا الآخر وذلك من خلال حلقات نقاش.

مهارة التعامل مع النقد

لا يوجد أحد كاملا والكمال للخالق الأوحد الله عز وجل، أما الإنسان فالنقصان من أهم شيمه، وعندما يوجه إلينا أحدهم نقداً ما، أو انتقاداً، ونشعر بمرارة النقد اللاذع، أو يصل الأمر إلى حد ظاهرة للنقاش، فعندئذ نلاحظ أن المتحدث يمتاز بتماسكه الفكري ويستحضر جميع نقاط النقد من بدايته إلى نهايته، بكل ما يحتاج الموقف من ردود أفعال قولية وسلوكية مناسبة.

مهارة اكتساب الألفة والصداقة

كثير منا يحتاج لكسب صداقات وتكوين علاقات، ولكنه كي ينجح في ذلك يحتاج إلى الكثير من المقومات، لأن الألفة أمر هام وأساس في رسوخ الثقة بالنفس وحسن الظن بالآخر والرغبة في الإسهام والمشاركة في جميع مجالات التواصل، وهي القوام والحركة، واستغلال المقومات الشخصية لكسب الود والاحترام، ولابد من التحكم في الصوت درجته ونبرته وسرعة الكلام، واسلوب اللغة والتفكير مثل كاختيار الكلمات وطريقة عرض الأفكار، واحترام المعتقدات والقيم.

مهارات الإرسال اللغوي

مهارة الحديث

تعد مهارة الحديث مع الغير مهارة خاصة تحتاج إلى مواصفات خاصة، وإلى عقل يميز عدة أشياء منها: فيما سيتحدث ولماذا يتحدث ومع من يتحدث؟

فالمتحدث المتمكن هو الذي يقف أمام الجمهوربقلب ثابت لأن الجمهور يركز بصصره وسمعه عليه بكل انتباه له.

البارع الشخص الذي يثير الدهشة والإعجاب، وتشعر أنه كتاب مفتوح أمامك، وكأن همه الشاغل أنت وما فيك، وهو قبلك وإحساسك، ولسان الصدق لسانه والمعنى الواضح ينساب على طرف لسانه في حديثه إليك، بل يتحدث بالنيابة عنك عندما يفصّل ويشرح به.

وعندما نجمع العناصر الأساسية لمهارة المحادثة نجد أنفسنا أما عناصر عدة تتلخص في (المتحدث– المتلقي– موضوع المحادثة– المؤثرات الجانبية لجو المحادثة) وليكون مفهوما ومدركاً بإلمام المتحدث بأطراف الموضوع وإدراك هدفه المدافعة عنه بعد تمام القين الذاتي.المتمثل في كون المتحدث مقتنعا بالموضوع الذي سيتناوله بالحديث، ومؤمنا به إيماناً لا يتزعزع.

وعنصر آخر مهم جدا وهو ثقافة المتحدث وإلمامه بجميع المعلومات التي تخدم موضوع المحادثة ويجتهد في البحث المستمر عن جميع ما يخدم أفكار الموضوع، م الاستعانة بالتجار العلمية أو المعملية المتاحة ولا يمل الإحصائيات المناسبة لموضوعه.

ومما يعد إضافة محمودة في أسلوب الحديث أن يمنح جسده كل عوامل الحيوية ويحافظ على لياقته البدنية.

إن اللغة والتمكن منها تساعد صاحبها كثيرا في توفير الوقت وينبغي التحلي بالصبر وعدم التفكير السلبي والدخول في نوايا الآخرين ومحاولة تلفيق التفسيرات لها تفسيرها، ومحاولة قراءة الأفكار باعتقاد أنه يجيد قراءةالعيون والأفكار الخفية، والتعرف على درجة صدق الآخر، ومدى بفك رموز كل ايماءة وايحاء يصدر من المتحدث كرد فعل على الكلام الموجه له.

مهارة السؤال

كثير منا تدور بخلدنا وبخيالنا أمور كثيرة نريد أن نستفسر عنها و، بل ويرتبط دهننا بها ويلح علينا السؤال، بل نجد أنفسنا في بعض الأحيان مندفعين بسؤال نتوجه به إلى غيرنا.

وهده المهارة تتطلب أن نعرف بل وندرك كسائلين أو من في مقامنا أن الأمر يرتبط بثلاثة عناصر أساسية وهي عناصر الرسالة الصحيحة، وهي:

المرسل: أنت أيها السائل أو من يتهيء لإلقاء السؤال على غيره، فلا يحق لك أن تسأل مندفعا ومتضايقاً ولديك أفكار مسبقة على من تتوجه إليه بالسؤال، يجب عليك أن تتجرد وتكون موضوعيا، يجب عليك أن تعتدل في جلستك لو كنت جالسا أو في مشيتك لو كنتاجالسا.

يجب أن تتمتع بالوعي والإدراك وحسن الظن وتضع في قرارة دهنك الجانب الآخر

المستقبل: أو ما يطلق عليه الطرف الآخر.

الرسالة: وهي السؤال وكيفية السؤال وصياغته التي تختلف من موقف لموقف، وطريقة آداء السؤال. ولا ننس اختيار الوقت المناسب لطرح السؤال، وهناك جانب مهم وصياغة السؤال من الناحية اللغوية أن تكون سليمة ولابد من إدراك الفروق بين ادوات الاستفهام والنفي وكل الأسرار اللغوية الممكنة في هدا الشأن.

لابد من مراعاة الجانب النفسي لمن نتوجه إليه بالسؤال.

مهارة الكتابة

الكتابة مهارة لها قواعدها الأساسية المتمثلة في التدوين لكل الأفكار والمعاني المطروحة بكل دقة في الصياغة والتزام الموضوعية ويمتاز بالبساطة التعبيرية.

تتطلب الكتابة السليمة إلى التأكيد على معاني محددة ذات دلالة وإبرازها، ولا يتأتى لنا هذا كله إلا بتحقق عدة أمور، منها: التوفيق في اختيار الموضوع الذي يشغب الفكر، وتجميع المادة العلمية له والمعلومات التي تخدمه، وتحديد الهدف من طرحفكرة هذا الموضوع، ثم أتي دور دراسة المستهدفين من الموضوع وهم(الجمهور).

يأتي عنصر مهم جدا أخر وهو طريقة خدمة موضوع المقال ويتلخص في تحديد العناصر والنقاط الأساسية التي يدور حولها الموضوع، والبيانات والإحصائيات، ثم يختم مقاله بعبارات مناسبة ومتوازنة ومتناسقة مع ما تم عرضه في صلب الوضوع.

مهارة الخطبة

الخطبة فن قولي نثري عريق قديم، ويهتم بحضور المتلقي، والقدرة على تحقيق الإقناع والتأثير عن طري الخطيب المفوه.

ولنا في القرآن الكريم خخير مال في قوله تعالى:{وَأَخِي هَارُونُ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي لِسَانًا فَأَرْسِلْهُ مَعِيَ رِدْءًا يُصَدِّقُنِي ۖ إِنِّي أَخَافُ أَن يُكَذِّبُونِ}سورة القصص34، وتعتمد الخطبة على بيان المتحدث، لما للأسلوب الإلقائي من جذب للمستمعين، مصداقًا لحديث الرسول: ولهذا لما جاءه رجلان من المشرق فخطبا فعجب الناس لبيانهما فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم « إن من البيان لسحرًا » [(67)]

إن الوقوف أمام الناس للحديث جهرًا أمر ليس بالهين، ينتقل به – خاصة لغير المتدرب أو المتعود – من حالة إلى أخرى فمنهم من يتوه منه كلامه، ومنهم من يتلعثم، ومنهم من يخطيء في آيات القرآن رغم حفظه لها، ومنهم من يري أنه فقد بصره وسمعه وتجمدت أطرافه.

مواصفات الخطيب:

–العلم، والإعداد الجيد لما يريد أن يقوله، وأن يمتلك المهارة اللغوية، والثقة بالنفس، والصدق، ومراعاة حال السامعين، والإيمان بما تقول.

مهارة القراءة

القراءة مفتاح المعرفة، ووسيلة الاتصال بين الإنسان وما يحيط به، والقراءة تنمي مهارات التفكير عند الطلاب، وتوسع مداركهم، وتفتِّحُ عقولهم، وتطلق ألسنتهم، وتُفصِّحُ المنطقَ، وتثري قاموسهم اللغوي، وهي عامل رئيس وحيوي وحاسم في نهضة كل أمة. قال تعالى: {اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ}[(68)]

67 صحيح البخاري من حديث ابن عمر رضي الله عنهما، الحديث رقم5767

68 سورة العلق01.

بدأ الله سبحانه وترك المفعول به مفتوح الدلالة للتعميم، بمعنى أن يقرأ الإنسان كل شيء نافع.

تعريف القراءة

القراءة عملية عقلية وجدانية تقوم على استخلاص الأفكار وتحويل هذ المعاني والمعلومات وتوظيفها توظيفا إيجابيا، وتتلخص أهميتها في تطوير الرصيد القراءة في كونها تُعنى بتحسين تعليم مهارة القراءة التي هي أساس المعرفة، والركيزة الأساسية في عملية التعلم، بل وتحفز المشاركين على الارتقاء بمهارة القراءة، وتوفر بيانات مقارنة حول مدى قدرة الطلاب على القراءة، وتوفر معطيات للدول المشاركة فيما يتعلق بجوانب الإبداع والقصور، كما تحث الدول على الإفادة من خبرات بعضها بعض في مجال الارتقاء بمهارة القراءة.

مهارة الكتابة التعبيرية

يرتقي مفهوم تطوير مهارة التابة من كونها التسجيل والتدوين إلى المفهوم المتمم والكمل لما سبق، بل يتطور إلى كتابة ما يجول في النفس، وصناعة المحتوى منخلال كتابة الخواطر والمواقف.....إلخ.

الخواطر والمواقف

من الطبيعي أن يمر الإنسان في حياته بمواقف كثيرة يميل إلى تسجيل أحداثها، وأحيانا يخطر بباله خاطر يريد تدوينه فيكون في شكل نثري أدبي من خلال كلمات تصاغ ببلاغة راقية، وتكون مليئة بالصور البديعية والكلمات القوية المعبرة عن العاطفة تعبر عما يجول في خلجات القلب فتجم بين الرأي والمعنى. ودائما ما ينح بتدوين الخاطرة في حينها فتخرج متميزة فيها الصدق وعدم المبالغة الممقوتة.

يكاد يجمع النقاد على أن الكتابة تحتاج إلى ملكة تعبيرية أدبية، وبعضهم يعتبرها موهبة مهداهة من رب العالمين، فمن مقومات الكاتب أن يمتلك ععلما غزيرا وثقافة عامة ومتوسعة، منها:

– اختيار الألفاظ السهلة والعذبة والرقيقة التي تلامس عقل ومشاعر الكاتب ذي الحس المرهف المحلق في الخيال الرحيب.، وينتشر في الخاطرة التشبيه والاستعارة، والتقديم والتأخير، كل وسائل إيضاح المعنى وتقديمه في كل أصناف الجمال والإمتاع.

مهارة كتابة المقال

هو فن نثري عرف وكثر مع وجود الصحافة، وكي يكون المقال متميزًا، لابد وحتما أن تكون الفقرات متماسكة وشديدة الارتباط وكلها تدور حول موضوع واحد يتناول الكاتب بالمناقشة لبنوده ويقوم بتحليل كل الأفكار، وعندها لابد وأن يراعى عند كتابة المقال الآتي:

اختيار الموضوع

على الكاتب أن يختار موضوعاً يعرف عنه قدراً كافياً من المعلومات، وأن يكون الموضوع مقبولاً من جانب القراء. ولتطويل ليس مطلوباً في المقال وأن تكون جمله غنية بالكم الكبير من المعلومات.

الخلاصة

مما سبق والاهتمام بهذا التقسيم وتفعيل عدة استراتيجيات تربوية تعليمية في تعليم العربية وتناولها تناولا يرقى لورها الريادي كلغة دينية مقدسة، مع مراعاة تفعيل دور الهارات اللغوية الساسية والمهارات التعزيزية، فحتما سنصل إلى الهدف المرجو.

التوصيات

يوصي الباحث بالاهتمام بتعليم اللغة العربية بمراعاة ما تم ذكره من مراحل، كل يصل المتعلم في السنة الأولى من التمكن من مرحلة التوااصل الجزئيفالكلي مع المتكلمين بالعربية وأقرانه.

وفي السنة الثانية يتمكن التعلم من التعامل مع الكتب التدريسية يقرأ ويكتب ويعبر ويفهم النصوص التي يقرأها ويعبر عن رأيه فيها، وفي المرحلة الثالثة يستطيع الكتابة والتعبير المتكامل بجميع أساليب العربية وهنا يوصي الباحث في المرحلة الثالثة دراسة الموضوعات البلاغية ومعرفة الفروق اللغوية بين الفردات، ودراسة التجويد، والأساليب النحوية، وربطها عمليا بسماع مقطوعات لغوية كبيرة وقديمة والتعامل مع المعجم العربي، ومحاولة زيادة نسبة التخيل اللغوية بقراءة بعض القصص وحبذا القصص النبوي. ومحاولة محاكاة القصص بتخيل قصص ونثرها باللغة العربية.

المصادر والمراجع

* القرآن الكريم

– أبي حيان، محمد بن يوسف بن علي بن يوسف، تح: عادل أحمد – علي معوض، البحر المحيط، دار الكتب العلمية، 1993 – 1413.

– الأصبهاني، أبو الفرج، الأغاني، دار ومكتبة الهلال، 2000م.

– أحمد حسن الخميسي،أركان اللغة العربية القواعد التعليمية، دار القلم العربي للنشر، 2002م).

– ابن هشام الأنصاري، تهذيب سيرة عبد السلام هارون، مؤسسة الرسالة، ط10، 1984م

– البخاري، صحيح البخاري دار ابن كثير – دمشق بيروت

– توني بوزان، ترجمة مجموعة من المترجمين، كتاب القراءة السريعة، مكتبة جرير، ط6، 2007م.

– جوان ليبمان، سيمث، جاكلين ناردي ايجان، إشارات الجسد، مكتبة جرير، الطبعة الأولى 2010م.

– أنور الجندي، اللغة العربية بين حماتها وخصومها،مطبعة الرسالة، القاهرة.

– السقاف، الشيخ عَلوي بن عبد القادر، موسوعة الأخلاق الإسلامية، الدرر السنية على 1433هـ 206/2.)

– سمر روحي الفيصل، قضايا اللغة العربية في العصر الحديث، وزارة الثقافة الهيئة العامة السورية للكتاب . دمشق 2010م).

– الشاطبي المؤلف: إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي الشهير بالشاطبي (المتوفى: 790هـ) الموافقات ت: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان الناشر: دار ابن عفان الطبعة: الطبعة الأولى 1417هـ/ 1997م

– عبد المنعم الناصر: فن إدارة الدولة في الإسلام، دار الكتب العلمية 2010م

– محرم، خالد: محمد بناء الشخصية من خلال التربية الإسلامية، دار الكتب العلمية

– ابن يعيش الموصلي موفق الدين أبو البقاء، ت: إيميل بديع يعقوب، شرح المفصل للزمخشري 324/2).

– محمد عبد الواحد حجازي، أثر القرآن الكريم في اللغة العربيية، 1987، ص5.
– مدكور، علي أحمد التربية وثقافة التكنولوجيا،سلسلة الفكر العربي للتربية وعلم النفس، الكتاب(27).
– مسلم بن الحجاج النيسابوري، تحقيق: نظر بن محمد الفاريابي أبو قتيبة، دار طيبة2006م.
– المقريزي، تقي الدين (المتوفى: 845 هـ، تحقيق: محمد اليعلاوي المقفى الكبير، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان–ط2، 2006م
– ياقوت الحموي، تح:إحسان عباس، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب 19/1، دار الغرب الإسلامي، الطبعة الأولى، 1993م).

الباب الثاني

المناهج الإحيائية في العلوم الدينية

مفهوم إحياء وتجديد علوم الحديث في القرن العشرين

Ahmet HÜSEYİN
أحمد حسين
Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Doktora Öğrencisi, Samsun/Türkiye
ahmadhoussein5361@gmail.com

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلوات وأتمّ التسليم على سيدنا محمد صلّى الله عليه وسلّم النبي الأميّ الصادق الوعد الأمين، وعلى آله وأصحابه الغرّ الميامين ومن سار على طريقهم واهتدى بنورهم إلى يوم الدين وسلّم تسليما كثيرا. الحمد لله الذي أنعم علينا بهذه الثُلّة المباركة والعترة الطاهرة التي حملت نبراس الحديث يُنيرون به قلوبا أظلمت، وعقولا تحجرت ونقلت لنا أدقّ تفاصيل حياة الحبيب محمد صلى الله عليه وسلم بصدق وأمانة، لم ولن تُجاريهم به أمة من الأمم.

مع تباشير العصر الحديث وتداعيات التراكمات التاريخية على مرِّ العصور من قبل أعداء الدين والمستشرقين وغيرهم، الذين حرّفوا مفهوم الإحياء والتجديد عن مساره. دفعهم إلى ذلك حقد دفين وخطط خبيثة ماكرة عن طريق دسّ السمّ في العسل، فأعداء الدين لم يستطيعوا عبر قرون طويلة النيل من عظمة هذا الدين أو الطعن فيه فصبروا وانتظروا تلك القرون حتى تحدث تداعيات هي في مجالها الطبيعي مستغلين أي منقصة أو زلّة وخاصة في الحياة السياسية وعمموها على كافة نواحي الحياة وصولا لشعور المسلمين بنقص وعدم كفاءة وقلة مستوى مستندين إلى الواقع السياسي الهزيل بعد القرون الوسطى، وتراجع السلطة السياسية للخلافة الإسلامية، وحالة التيه والجهل التي دخلنا بها أو أُدخلنا فيها متناسين عمدا وليس جهلا كلّ إسهامات الحضارة الإسلامية في كلّ المجالات العلمية والعمرانية والاقتصادية والاجتماعية والحضارية.

ومع بداية القرن التاسع عشر ظهرت حركة الاستشراق لتكمل مسيرة متكاملة في هدم الإسلام بما سبقها من حروب وجرائم وتغيير ديموغرافي وأخلاقي واجتماعي وتعليمي وعقائدي، للأراضي التي احتلوها ضمن سياسات ممنهجة تشعر وكأنّها تمشي خبطَ عشواء ولكنها تسير في تنظيم محدد كلّ يؤدي دوره الموكل إليه على أكمل وجه.

وفي ظل الحركة الطبيعية لطبيعة الإفساد الأخلاقي والتدمير العقائدي التي تأتي من الأصغر إلى الأكبر، حان دور دعوات الإحياء والتجديد للدين الإسلامي بشكل عام وعلم الحديث بشكل خاص، في متلازمة جعلوها لا تنفصل الإحياء والتجديد، فهما وجهان لعملة واحدة، ولكن أي إحياء وتجديد يقصدون هنا مربط الفرس وعقدة التساؤلات التي يجب أن يتم توضيحها لعامة المسلمين وخاصتهم.

1. تعريف مفهوم الإحياء والتجديد

1.1. تعريف الإحياء لغة واصطلاحا

1.1.1. لغة

الإحياء من الحياة ومفرده حيا: حيا: الحياة: نقيض الموت، كتبت في المصحف بالواو ليعلم أن الواو بعد الياء في حد الجمع، وقيل: على تفخيم الألف، وحكى ابن جني عن قطرب: أن أهل اليمن يقولون الحيوة، بواو قبلها فتحة، فهذه الواو بدل من ألف حياة وليست بلام الفعل من حيوت، ألا ترى أن لام الفعل ياء؟ وكذلك يفعل أهل اليمن بكل ألف منقلبة عن واو كالصلوة والزكوة. حيي حياة وحي يحيا ويحي فهو حي، وللجميع حيوا، بالتشديد، قال: ولغة أخرى حي يحي وللجميع حيوا، خفيفة. وقرأ أهل المدينة: " ويحيا من حيي عن بينة" [1]

وفي الحديث (من أحيا مواتا فهو أحق به) الموات: الأرض التي لم يجر عليها ملك أحد، وإحياؤها مباشرتها بتأثير شيء فيها من إحاطة أو زرع أو عمارة ونحو ذلك تشبيها بإحياء الميت، ومنه حديث عمرو: قيل سلمان أحيوا ما بين العشاءين، أي: أشغلوه بالصلاة والعبادة والذكر ولا تعطلوه فتجعلوه كالميت بعطلته، وقيل: أراد لا تناموا فيه خوفا من فوات صلاة العشاء لأن النوم موت واليقظة حياة. وإحياء الليل: السهر فيه بالعبادة وترك النوم.[2]

2.1.1. اصطلاحا

بعث الحيويّة والنشاط والإنعاش والتجديد وإحياء التُّراث الأدبيّ: (آداب) نشر الأدب العربيّ القديم واتّخاذه مثالاً رفيعًا في الإنتاج الأدبيّ.

إحياء علوم الأدب: (آداب) تسمية أطلقت على حركة إحياء التراث القديم اليونانيّ والرومانيّ في الحياة الأدبيّة لعصر النهضة في الغرب. مدرسة الإحياء والبعث: مدرسة أدبيّة عربيّة ساعدت على نهضة الأدب، رائدها البارودي.

يتحدد المعنى الدقيق المراد من كلمة إحياء بما تضاف إليه فإحياء البيت الحرام: عمارته بالحج والعمرة. وإحياء السنة: العودة إلى العمل بها بعد هجرها.

---

1 لسان العرب لابن منظور، 424/3. ومحيد المحيط لبطرس البستاني، 211-212. ومختار الصحاح للرازي، 146.

2 المصدر السابق، 426/3. للاستزادة أكثر يُنظر مادة (حيا)، 424/3-433.

2.1. التجديد لغة واصطلاحا

1.2.1. لغة

الجِدَّةُ: نَقِيض البِلى؛ يقال: شيءٌ جديد، والجمع أَجِدَّةٌ وجُدُدٌ وجُدَدٌ؛ وحكى اللحياني: أَصبَحَت ثيابُهم خُلْقاناً وخَلَقُهم جُدُداً؛ أَراد وخُلْقانُهم جُدُداً فوضَع الواحدَ موضعَ الجمع، وقد يجوز أَراد :وخَلَقُهم جديداً فوضَع الجمع موضع الواحدِ، وكذلك الأُنثى. وقد قالوا :مِلْحفَةٌ جديدةٌ، قال سيبويه: وهي قليلة. وقال أَبو عليّ وغيرهُ: جَدَّ الثوبُ والشيءُ يجِدُّ، بالكسر، صار جديداً، وهو نقيض الخَلَقِ وعليه وُجِّهَ قولُ سيبويه: مِلْحَفة جديدة، لا على ما ذكرنا من المفعول.[3]

والجِدَّةُ: مصدر الجَدِيدِ. وأَجَدَّ ثوباً واسْتَجَدَّه. وثيابٌ جُدُدٌ: مثل سَريرٍ وسُرُرٍ. وتجدَّد الشيءُ: صار جديداً. وأَجَدَّه وجَدَّده واسْتَجَدَّه أَي صَيَّرَهُ جديداً.

والأَجَدَّانِ والجديدانِ: الليلُ والنهارُ، وذلك لأَنهما لا يَبْلَيانِ أَبداً؛ ويقال: لا أَفْعَلُ ذلك ما اختلف الأَجَدَّانِ والجديدانِ أَي الليلُ، والنهارُ والجَديدُ: ما لا عهد لك به، ولذلك وُصِف الموت بالجَديد، هُذَلِيَّةٌ؛ قال أَبو ذؤيب:

فقلتُ لِقَلْبي: يا لَكَ الخَيْرُ إِنما　　　يُدَلِّيكَ، للْمَوْتِ الجَديدِ، حَبابُها

وقال الأَخفش والمغافص الباهلي: جديدُ الموت أَوَّلُه. [4]

التجديد يعني الإحياء والإعادة، من مجموع ما جاء سابقا من استعمال كلمة تجديد في اللغة وفي القرآن وفي الحديث، يتضح أنّ كلمة التجديد تدل على الإحياء والبعث والإعادة، وأنّ هذا المعنى يكون في الذهن تصورا من ثلاثة عناصر: وجود وكينونة، ثمّ بلى ودروس، ثمّ إحياء وإعادة. [5]

2.2.1. اصطلاحا

التجديد شرعا فهو: التجديد اللغوي عينه، مضافا إليه ما تقتضيه طبيعة الإضافة إلى الشرع من مدلول خاص ومعنى جديد.[6]، وقد تنوعت عبارات العلماء في تعريف التجديد، وتعددت صيغهم لكنها لم تخرج عن محاور ثلاثة:

1- المحور الأول: إحياء ما انطمس واندرس من معالم السنن ونشرها بين الناس، وحمل الناس على العمل بها.

2- المحور الثاني: قمع البدع والمحدثات، وتعرية أهلها وإعلان الحرب عليهم، وتنقية الإسلام مما علق عليه من أوضار الجاهلية، والعودة إلى ما كان عليه زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته الكرام.

3- المحور الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على ما يجدّ من وقائع وأحداث، ومعالجتها معالجة نابعة من هدي الوحي.[7]

---

3 لسان العرب لابن منظور، 201/2. ومحيد المحيط لبطرس البستاني، 95. ومختار الصحاح للرازي، 83-84.

4 المصدر السابق، 202/2. للاستزادة أكثر يُنظر مادة (جدد)، 198/2-205.

5 مفهوم تجديد الدين لبسطامي محمد سعيد،17.

6 التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان محمد أمامة، 16.

7 المصدر السابق، 16-18.

وقال المودودي: المجدِّد هو" كل مَنْ أحيا معالم الدين بعد طموسها وجدَّد حبله بعد انتقاضه إلا أنّه قلّ من يدري ما هي حقيقة التجديد وأي وضع من العمل يصح أن يُعبر عنه بالتجديد"[8].

وقال أيضاً:" التجديد في حقيقته هو: تنقية الإسلام من كلّ جزء من أجزاء الجاهلية، ثمَّ العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان. ومن هنا يكون المجدِّد أبعد ما يكون عن مصالحة الجاهلية، ولا يكاد يصبر على أن يرى أثراً من آثارها في أي جزء من الإسلام مهما كان تافهاً"[9].

ويقول الدكتور يوسف القرضاوي:"أنّ التجديد لشيء ما هو محاولة العودة به إلى مكان عليه يوم نشأ وظهر بحيث يبدو مع قدمه كأنّه جديد وذلك بتقوية ما وَهَى منه وترميم ما يلي ورتق ما انفتق حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى. فالتجديد ليس معناه تغيير طبيعة القديم أو الاستعاضة عنه بشيء آخر مُستحدث مبتكر فهذا ليس من التجديد في شيء"[(10)].

يمكننا صياغة تعريف جامع له على الشكل التالي تجديد الدين يعني إحياء وبعث ما اندس منه وتخليصه من البدع والمحدثات وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها.

ونلاحظ من خلال هذه التعريفات أن كلّ المحاولات التي تهدف إلى تطويع الدين جعله مسالما للجاهلية ومسايرا لما فرضته قوى الكفر بسطوتها من أعراف وقيم غريبة ومنكرة تحت شعار التجديد والتطوير والإصلاح.[11]

ركائز التجديد في الفكر الإسلامي:

1. الجمع بين خاصتي الثبات والمرونة.
2. رعاية الضرورات والأعذار والظروف الاستثنائية.
3. تعليل الأحكام الشرعية.
4. مراعاة الشريعة لمصالح العباد.
5. مراعاة الشريعة لأعراف الناس وعاداتهم.

3.1. شروط وضوابط المُجدِّد

1- العلم الشرعي القائم على الكتاب والسنة وفق فهم ومنهج السلف الصالح، قال المناوي: " وقالوا: ولا يكون إلا عالماً بالعلوم الدينية الظاهرة والباطنة..." وقال شمس الحق عظيم آبادي: " فظهر أنَّ المجدد لا يكون إلا مَنْ كان عالماً بالعلوم الدينية"

---

8 تجديد الدين وإحيائه للمودودي، 13.

9 المصدر السابق، 52.

10 من أجل صحوة راشدة ليوسف القرضاوي، 28.

11 التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان محمد أمامة، 19.

2- أن يكون المجدد جامعاً من كل علم بقدر، أي عالماً بعلوم الشريعة المختلفة، كعلم الحديث وأصوله، والفقه وأصوله، والتفسير وعلم الناسخ والمنسوخ، وعلوم الآلة من اللغة العربية ومعانيها، يقول العلامة السيوطي: " وأن يكون جامعاً لكل فنٍ"

3- أن يكون ناصراً للسنة وأهلها، قامعاً للبدعة وأهلها، إذ البدعة منافية ومناقضة للتجديد، لأنَّ مهمة المجدد ووظيفته هي: إحياء السُّنة وإماتة البدعة ومحاربتها. قال العلامة الشيخ علي القاري: " أي يبين السُّنة من البدعة، ويكثر العلم ويعز أهله، ويقمع البدعة ويكسر أهلها ". وقال المناوي: " قائماً بالحجة ناصراً للسنة..."

4- أن يشهد له أهل العلم والفضل بأنَّه أهلٌ لذلك، قال السيوطي: "يشار بالعلم إلى مقامه" وقال ابن الأثير: " لكن الذي ينبغي أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً مشهوراً معروفاً، مشاراً إليه في كل فنٍّ من هذه الفنون"

5- أن يكون ذا تأثير في أواسط الأمة في إحياء ما اندرس من معالم الدِّين، عام النَّفع في ذلك.قال السُيوطيُّ: "لا بد في المبعوث على رأس المائة أن يكون نفعه عاماً، إما مطلقاً في الأرض، أو فيه نوع عموم"

6- الالتزام بمنهج السلف الصالح، أهل السنة والجماعة في الاعتقاد والمنهج والسلوك، والدعوة إلى التوحيد الخالص، وهذا هو الضابط الأساسي الذي يبني عليه غيره، فمن المحال قطعاً أن يكون المجدّد الموعود من غير طائفة أهل السنة والجماعة، للحديث " لاَ تَزَالُ مِنْ أُمَّتِي أُمَّةٌ قائِمَةٌ بِأَمْرِ اللهِ لاَ يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ، وَلاَ مَنْ خَالَفَهُمْ حَتَّى يَأتِيَهُمْ أَمْرُ اللهِ، وَهُمْ عَلى ذَلِكَ"[(12)].

فالمقصود أنّ " أهل السنة هم الذين يجددون للأمة أمر دينها، فهم الذين يعملون على إحياء الدين، ويسعون لدفع الغربة عنه، وتجديد ما اندرس من معالمه، ولو نظرنا إلى المجددين في تاريخ الإسلام لوجدنا أنّهم من أهل السنة والجماعة، كعمر بن عبد العزيز، والأئمة الأربعة، وشيخ الإسلام ابن تيمية، وشيخ الإسلام محمد بن عبد الوهاب، وغيرهم من أهل العلم والإيمان"

7- ومن شروط المجدد أيضاً أن يكون له نظر ثاقب ومَلكة ونفاذُ بصيرةٍ، وسعة في الفهم والاستنباط، وقدرة على تمييز الصحيح من السقيم، وليس المراد هو مجرد الحفظ وكثرة الرواية، بل لا بد من فقهٍ وعلمٍ يستطيع به ردّ الشبهات، وإنزال الأحكام على ما يستجدّ من الحوادث، ومعالجتها على وفق أصول الشريعة، وضوابط الشرع الحنيف، قال المناوي: " له ملكة ردّ المتشابهات إلى المحكمات، وقدرة استنباط الحقائق، والدقائق النظريات، من نصوص الفرقان، وإشاراته ودلالاته، من قلب حاضر، وفؤاد يقظان"[13]

---

12 أخرجه: البخاري في المناقب، باب (28) ومسلم في الإمارة باب قوله: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق ...)، رقم (1037) من حديث معاوية رضي الله عنهما.

13 العصرانيون ومفهوم تجديد الدين لعبد العزيز مختار إبراهيم، 13-21 باختصار. وينظر أيضا التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان محمد أمامة، شروط المجدد، 45-48.

2. أهمية علم الحديث

لا يخفى على كلّ من يملك مثقال ذرة من عقل مكانة السنة كمصدر التشريع الثاني في الدين الإسلامي بعد القرآن الكريم، ووجوب اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في كلّ شيء، كما ورد في القرآن وسنكتفي هنا بذكر الآيات الواضحة الصريحة:

1- ﴿ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ النحل؛ 44

2- ﴿ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ؛ صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ ۗ أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ الْأُمُورُ﴾ الشورى؛ 52-53

3- ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ النساء؛ 59

4- ﴿ قُلْ أَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْكَافِرِينَ﴾ آل عمران؛ 32

5- ﴿ مَّن يُطِعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ ۖ وَمَن تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا﴾ النساء؛ 80

6- ﴿ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذِي يَجِدُونَهُ مَكْتُوبًا عِندَهُمْ فِي التَّوْرَاةِ وَالْإِنجِيلِ يَأْمُرُهُم بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاهُمْ عَنِ الْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ وَيَضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلَالَ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهِمْ ۚ فَالَّذِينَ آمَنُوا بِهِ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَاتَّبَعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۙ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ الأعراف؛ 157

7- ﴿ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ النساء؛ 65

8- ﴿ لَّقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ الأحزاب؛ 21

9- ﴿ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ الحشر؛ 7

10- ﴿ قُلْ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ آل عمران؛ 31

11- ﴿ فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ النور؛ 63

في ضوء الآيات السابقة يمكن استخلاص النتائج التالية:

1- أنّ الله سبحانه وتعالى قد خصَّ لنفسه حقّ التشريع وأعطى لنبيه صلى الله عليه وسلم الصلاحية في هذا المجال.

2- قد طلب استسلاما تاما لأوامر الله سبحانه وتعالى ونواهيه في كافة أمور الحياة وألزم المسلمين ذلك.

3- الشريعة الإسلامية تشمل كافة جوانب الحياة.

4- ليس لأحد أن يغير أو يبدل فيما أنزله الله تعالى إطلاقا حتى وإن كان رسولا مرسلا أو ملكا مقربا أو جنا ماجنا. [14]

[14] ردود على شبهات المستشرقين ليحيى مراد، 296.

آية واحدة مما سبق كافية لمن يملك عقل أن يُدرك حجية السنة ووجوب اتباع الهدي النبوي الشريف.

أما علم الحديث وما تفرع عنه من علوم (علم الرجال ومعرفة أحوالهم وعلم الجرح والتعديل وعلم مصطلح الحديث وتقسيم الرواة إلى طبقات حسب الزمان أوالمكان أوالمنطقة والرحلة في طلب العلم ودراسة متن وسند الحديث فتجد السلاسل المتصلة وغيرها وتقسيم الأحاديث إلى ما يربو من 40 قسم أو أكثر...) كلّ ذلك سعيا من حاملي لواء الحديث أن لا يتركوا مقدار ذرة يدخل به أعداء الأمة والمدلسين فيكفي فخرا للأمة الإسلامية أنّها الأمة الوحيدة التي اعتنت بهذا النوع من العلوم ولن تجد على مرِّ العصور والأزمان من خاض هذا المضمار غيرهم.

3. الجذور التاريخية لدعوات التجديد

نصوص السنة النبوية الواردة في التجديد، لم ترد نصوص كثيرة في موضوع التجديد، وإنما ورد نص واحد صحيح عن أبي هريرة، أخرجه عدد من أئمة الحديث في مصنفاتهم، وهم أبو داوود السجستاني في سننه، والحاكم في مستدركه، والطبراني في معجمه الأوسط، والبيهقي في المعرفة والمدخل.

نكتفي بذكر رواية أبي داوود السجستاني: قال أبو داوود:"حدثنا سليمان بن داوود المهري، أخبرنا ابن وهب، أخبرني سعيد بن أبي أيوب، عن شراحيل بن يزيد المغافري، عن أبي علقمة، عن أبي هريرة –فيما أعلم– عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: إنّ الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يُجدِّد لها دينها"[15].

وقال المنَاوِيُّ: " يُجدّدُ لها دِينَها: أي يُبَيِّنُ السُنَّةَ من البدعة ويكثر العِلم وينصر أهله، ويَكْسر أهل البدعة ويُذلُّهم"[16].

يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:" والتجديد إنَّما يكون بعد الدروس، وذاك هو غربة الإسلام وهذا الحديث يفيد المسلم أنّه لا يغتم بقلة من يعرف حقيقة الإسلام ولا يضيق صدره بذلك ولا يكون في شك من دين الإسلام"[17].

وقال السيوطي: "وإنَّما كان التجديد على رأس كل مائة لانخرام علماء المائة غالباً، واندراس السنن وظهور البدع، فيحتاج حينئذ إلى تجديد الدين، فيأتي الله من الخَلَف بعوضٍ من السلف"[18].

وحسب رأي الدكتور محمود الطحان صفات المجدد من خلال تحليله لمسيرة الخليفة الراشد عمر بن عبد العزيز باعتباره المجدد للمائة الأولى كما يلي:

1- عمر بن العزيز لا يقول عن نفسه مُجدد.

2- عمر بن عبد العزيز لم يتهجم على منهج علماء الصحابة وكبار التابعيين الذين سبقوه، ولم يتهمهم بأي اتهام يُسوّغ خروجه على أصولهم التي أصَّلوها، وفتاواهم التي أفتوا بها.

15 مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين لمحمود الطحان، 22.

16 فيض القدير للمناوي، 357/2.

17 مجموع الفتاوى لابن تيمية، 297/18.

18 التنبئة للسيوطي، 63.

3- عمر بن العزيز ومن أتى بعده لم يدعو إلى تغيير الأصول العلمية التي أصّلها العلماء، كعلم أصول الفقه، وعلم أصول الحديث، وعلم التفسير أحيانا.

4- عمر بن العزيز كانت له أعمال إيجابية في مجال العلم والتطبيق، فهو الخليفة العادل الذي أعاد الحقوق إلى أصحابها، ولا سيما الأمور المالية العامة.

1.3. التجديد عند فئة من المعاصرين

ظهرت فئة في هذا العصر، اتجهت في معنى التجديد وجهة غير الوجهة التي عرفها المسلمون على مرّ العصور، وحمّلت التجديد الوارد في السنة مالا يتحمله، وقامت بعرض أفكار للتجديد بعيدة عن المنهج الإسلامي السّويّ، وقامت بنشر مقالات فيها الكثير من المغالطات كما يحلو لها، ودعت في مقالاتها إلى تجديد الفكر الإسلامي، وتجديد أصول الفقه، وتجديد أصول الحديث، وتجديد العلوم الإسلامية، في اتجاه تغيير الأفكار الإسلامية، وتغيير أصول العلوم الإسلامية بغية مسايرة العصر الذي نعيش فيه، وعابوا في مقالاتهم اعتماد المسلمين على أحكام قال بها الأئمة الفقهاء الأقدمون، وزعموا أنّها بليت وذهبت مع عصرهم.[19]

وقد أورد الدكتور محمود طحان سمات الحركة التجديدية في السودان، وذكر أبرز سماتها:

1. اتصافها بالعموميات من غير تمثيل.
2. سلوكها طريق المغالطة، واصطياد الرعاع.
3. نظرتها السوداء إلى كلّ قديم من الفقه وأصوله، والصحابة والسلف.
4. اعتبارها العقيدة الإسلامية والأحكام الفقهية مرتبطة بالظروف القائمة في كلّ قرن، وليست ثابتة.
5. وصفها بأنّ الفقه كان تقليديا، لا رسميا، ولا شعبيا وأن الفقهاء وسطاء بين العباد وبين ربهم.
6. تشبيهها الفقهاء برجال الكنيسة، وتشبيهها الفقه الإسلامي بالفقه الإنكليزي.
7. اعتبارها أنّه من حسن حظها ظهورها في بلد ضعيف الثقافة الإسلامية.
8. عيبها على العلماء القدامى إيثارها الأحوط، ودعوتها للتفلّت وعدم المحافظة.
9. اعتبارها أهلية الاجتهاد جملة مرنة، وأنّ الجمهور هو الحكم في ذلك.

2.3. مفهوم التجديد عند العصرانية

العصرانية مصطلح حادث وهي: حركة تجديدية ظهرت في العصر الحديث في الغرب في الديانة اليهودية والنصرانية، وهي: حركة تدعو إلى تطويع مبادئ الدين لقيم الحضارة الغربية المعاصرة، وإخضاع الدين لاكتشافات العصر والحضارة الغربية[20]

---

19 مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين لمحمود الطحان، 24.

20 العصرانيون ومفهوم تجديد الدين لعبد العزيز مختار إبراهيم، 23.

ومن هذا المنطلق تحديد أبرز معالم المدرسة العقلية الحديثة:

1- المواءمة والتوفيق بين نصوص الشرع ومعطيات الحضارة الغربية وفكرها المعاصر، وذلك بتطويع النصوص وتأويلها تأويلا جديدا يتلاءم مع المفاهيم المستقرة لدى الغربيين، وعرض الإسلام عرضا يقبله المثقفون ثقافة عصرية.

2- التوسع في تفسير القرآن الكريم على ضوء العلم الحديث بكل جوانبه ولو أدى ذلك إلى استحداث أقوال مجانية لدلالات الآيات اللغوية، ومعارضة للمنقول عن السلف.

3- الاجتهاد في أصول الفقه والدعوة إلى تجديده، بما ينتج عنه من اعتماد معايير جديدة لقبول السنة، والتهوين من شأن الإجماع، وضع معايير جديدة لترجيح الآراء الفقهية، والاجتهاد في موارد النصوص وتقديم المصلحة عليها.

4- تناول الأحكام الشرعية العملية تناولا يستجيب لضغوط الواقع ومتطلباته، وذلك كقضايا الربا، والمرأة، والحريات العامة، والوحدة الوطنية وتداول السلطة والمساواة.

5- اعتماد التأويل ركيزة لما يهدفون إليه من تجديد، والتوسع فيه واستخدامه في كل موقف يكون النص فيه عائقا أمام أهوائهم ورغباتهم.

6- اعتماد الفهم المقاصدي للإسلام بدل الفهم النصي، فالنصوص عندهم يجب أن تفهم وتؤول على ضوء المقاصد (العدل، التوحيد، الحرية، الإنسانية) ونصوص الحديث يُحكم على صحتها أو ضعفها لا حسب منهج المحدثين في تحقيق الروايات وإنما حسب موافقتها أو مخالفتها للمقاصد.

7- إقامة الرابطة الاجتماعية بين الناس لا على أساس الإيمان والكفر، إنما على أساس الوطن والإنسانية، وعليه يجب إعادة النظر في تقسيم العالم إلى دار حرب ودار إسلام، وفي استعلاء المسلم على غيره وتميّزه عنه، وفرض الجزية على غير المسلمين ومنعهم من تقلد المناصب في الدوة الإسلامية.[21]

يمكن القول أنّ سبب تخلف المسلمين لا يتعلق بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية في أي مجال كان، ولا في تطبيق الحدود ونظام العقوبات في الإسلام، وإنما السبب الحقيقي هو حالة الضياع والتيه التي أودت بنا إلى التفرق والتشرذم إلى دويلات ودول نعيش حالة الشتات والضعف على كافة المستويات وخاصة بما يتعلق بأسباب قوتنا وخرجنا عن القانون الإلهي (وأعدوا لهم ما استطعتم به من قوة ومن رباط الخيل)، فأمست دويلاتنا بحاجة إلى كلّ شي، هنا من الطبيعي أن يُسلب منا القرار السيادي في أي مجال يخطر على بال المرء.

4. أهم دعوات المستشرقين في القرن العشرين

1.4. تعريف الاستشراق ونشأته

بدأت الرؤية الاستشراقية تجاه النبي صلى الله عليه وسلم ودعوته في التكون منذ احتكاك المسلمين بالمسيحيين في الأندلس، ثمّ بدأت هذه الرؤية تتطور عبر العصور، غير أنها كانت تطورا في الشكل دون أن تكون تطورا في مضمون

---

[21] التجديد في الفكر الإسلامي لعدنان محمد أمامة، 366-367.

فهمها للإسلام، وهذه الرؤية في الأساس سلبية وعدائية. ولقد حاول بعض المستشرقين تبرير الموقف الغربي العدائي تجاه الإسلام ونبيه صلى الله عليه وسلم بقولهم: "لقد كان الإسلام خلال قرون عديدة العدو الأكبر للمسيحية. وقد أخذت الدعاية الكبرى في العصور الوسطى تعمل على فكرة العدو الأكبر، ولقد كانت تلك الدعاية خالية من كل موضوعية،"[22]

فالاستشراق حركة ثقافية فكرية يقودها عدد من مثقفي الغرب المعتنين بالدراسات العربية الإسلامية والشرقية بشكل عام. والمستشرقون هم الكتاب الغربيون الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي والحضارة الإسلامية[23]. ويعرف قاموس أكسفورد المستشرق (ORIENTALIST) بأنّه من تبحر في لغات الشرق وآدابه.

وتعود نشأة الاستشراق رسميا إلى عام 712هـ/1312م حيث قرر المجلس الكنسي في فيينا تأسيس كراسي جامعية لدراسة اللغات الشرقية وخاصة العربية والعبرية والسريانية وذلك في الجامعات الأوربية الرئيسية. وقد صدر هذا القرار بناء على اقتراح قدّمه المستشرق المشهور ريموند لول (1235-1316م) الذي كان يحث النصارى الأوربيين على تعلم اللغة العربية وذلك بهدف تنصير المسلمين الأمر الذي يؤكد لنا الصلة الوثيقة بين الاستشراق والتنصير. والجدير بالذكر أنّ كثيرا من المستشرفين المهتمين بالدراسات الإسلامية هم في الأصل من اليهود أو النصارى.[24]

وأول استعمال لكلمة مستشرق رأيناه في سنة 1630 م حيث أطلق على أحد أعضاء الكنيسة الشرقية أو اليونانية، وفي سنة 1691م وجدنا أتوني وود يصف صموئيل كلارك بأنّه (استشراقي نابه) يعني بذلك أنّه عرف بعض اللغات الشرقية.[25]

ويرى قسم آخر من العلماء أنّ الاستشراق علميا يرجع إلى العصر الوسيط، بل إلى العصور القديمة، وأنّ مدلول لفظ "الشرق" تعرض لتغيير خطير بعد انطلاقة العرب حتى أصبح يتعلق بالموضوع ذاته أكثر منه بالمنطقة الجغرافية. وأنّ كلمتي "الاستشراق"، و "المستشرق" علميا حديثتا العهد نسبيا في الإنجليزية والفرنسية إذ تبنتها الأولى عام 1779م وتبنتها الأخري حوالي عام 1799م.[26]

وهناك من يرى أنّ الاستشراق يشمل غير المسلمين من خلال دراسة عاداتهم ومعتقداتهم وتاريخهم وحضارتهم' يرى الدكتور مصطفى السباعي أنّ نشأة الاستشراق على وجه التحديد غير معروفة لكنه يعزو بدايتها إلى الرهبان الغربيين الذين قصدوا الأندلس في أيام عزّها ومجدها بقصد الدراسة والتتلمذ على يد علماء المسلمين في مختلف العلوم، وللدكتور علي النملة رأي أنّ هذه الفترة هي البداية الحقيقة للاستشراق، وما كان قبلها عبارة عن مقدمات وما أتى بعدها رسّخ وعمّق هذه الفكرة.

---

22 الاستشراق في السيرة النبوية لعبد الله محمد الأمين النعيم، 27-28.

23 إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي لمالك بن نبي، 5.

24 مرتكزات المستشرقين في دراسة الحديث النبوي لفتح الدين بيانوني، 99-100.

25 ردود على شبهات المستشرقين ليحيى مراد، 24.

26 المرجع السابق، 28.

وقد اعتنى المستشرقون في القرنين التاسع عشر والعشرين الميلادي بدارسة الحديث الشريف وعلومه عناية كبيرة وخصوه بكثير من أبحاثهم ودراساتهم فلا يخفى عليهم —وهم الدارسون لثقافة الشرق وعلومه– أهمية الحديث الشريف عند المسلمين فهو ثاني المصادر التشريعية الرئيسية ويشكل مع القرآن الكريم المصدر التشريعي الرئيسي للدين الإسلامي.[27]

ومن أشهر المستشرقين المهتمين بالدراسات الحديثية:

1- شبرنجر (1813-1893م) مستشرق نمساوي الأصل بريطاني الجنسية.

2- وليم موير (1819-1902م) مستشرق إنجليزي.

3- جولدتسيهر (1850-1921م) أستاذ المستشرقين.

4- فنسنك (1882-1939م) مستشرق هولندي.

5- سنوك هرجرونيه (1857-1936م) مستشرق هولندي.

6- جوزيف شاخت (1902-1969م) مستشرق ألماني. في المرتبة الثانية بعد جولدتسيهر

7- جيمس روبسون (1890-1981م) مستشرق بريطاني.

وكان للكتاب المسلمين من جهود المستشرقين موقفين أساسين:

الأول: الإعجاب المبالغ فيه وجعلها المصدر الرئيسي في دراساتهم مثل الأستاذ نجيب العقيقي حيث ألف كتابا خاصا في تراجم المستشرقين وذكر فضلهم وأننا يجب أن نعترف بفضلهم على العربية وأنَّ لهم دور مهم في نهضة الأمة ويعتبر أنّ أغلبهم كان منصفا للدين الإسلامي.

الثاني: المهاجم والمشكك لكلّ ما جاء به المستشرقون وكونهم لم يُراعوا الأصول العلمية في الأخذ عن أهل العلم وأنّ ما أتوا به من محض خيالهم ومن بُنيات أفكارهم تحت دوافع شتى. ويمثل هذا التيار الدكتور عبد العظيم الديب فهم بكل ما فعلوه لم يبغوا إلا غاية واحدة وهي تدمير كلّ ما يتصل بنا من تاريخ وحضارة وعلم وثقافة وأدب وفكر.

وأشهر الكتاب العرب الذين دخلوا في تعريف الاستشراق أو ما يتعلق به: أحمد حسن الزيات في كتاب تاريخ الأدب العربي، علي العناني وكتابه المستشرقون والآداب العربية، أحمد الشرباصي وكتابه التوصف عند المستشرقين، مالك بن نبي وكتابه إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، علي حسني الخربوطلي وكتابه المستشرقون والتاريخ الإسلامي.

والحاصل إنّ الأعمال العلمية الاستشراقية فيها جانب سلبي وآخر إيجابي السلبي يتمثل بالتحامل على التراث الإسلامي بدافع التعصب والجهل وتشويه الحضارة والدين الإسلامي؛ والإيجابي تجسّد في الدور الرئيسي في إحياء التراث الإسلامي بوقت غفل به أهل هذا التراث عنه وأهملوه حتى قارب أن يُنسى.

---

27 المصدر السابق، 102.

ونحن كمسلمين من واجبنا أن نعطي لكلّ ذي حقّ حقه فنشيد بالجانب الإيجابي ولا ننكره، وبالمقابل لا نرضى بدعوات التي تحركها دوافع الحقد والكره وتشويه بل محو التراث الإسلامي من مسيرة الحضارة الإنسانية.

أما الاستشراق في العصر الحديث بعد عام 1973م فقد أمسى من المصطلحات القديمة وحتى رفض بعضهم أن يقال عنه مستشرق لأنهم اعتبروا أنّ هذه الكلمة أضحت مقترنة بكثير من الصفات السلبية. وأيضا تنوعت اختصاصات الاستشراق وأصبح أكثر خصخصة لم يعد عاما بل هناك مختص بالدراسات العربية وآخر بالهندية وهكذا. فأصبح هناك فروع وأقسام، فالاستشراق مستمر وإن اختلفت طرقه وأساليبه كما يُصرح الدكتور أكرم ضياء العمري: فالاستشراق لم يستنفد أغراضه بعد فما زال قائما وما زالت مئات الدوريات تصدر عنه وما زالت المطابع تدفع إلى الأسواق مئات وألوفا من الكتب كل عام من تأليف الباحثين الغربين[28]

2.4. سمات بحوث المستشرقين

1- سوء الظن بكلّ ما يتصل بالإسلام في أهدافه ومقاصده

2- سوء الظن برجال المسلمين وعلمائهم وعظمائهم

3- إخضاع النصوص للفكرة التي يفرضونها حسب أهوائهم، ثمّ التحكم فيما يرفضون ويقبلون من النصوص.

4- تحريفهم للنصوص في كثير من الأحيان، تحريفا مقصودا، وإساءتهم فهم العبارات حين لا يجدون مجالا للتحريف.

5- تحكمهم في المصادر التي ينقلون منها، فهم ينقلون مثلا من كتب الأدب ما يحكمون به في تاريخ الحديث، ومن كتب التاريخ ما يحكمون به في تاريخ الفقه، ويصححون ما ينقله الدميري في كتاب الحيوان، ويكذبون ما يرويه الإمام مالك في الموطأ، كلّ ذلك انسياقا مع الهوى وانحرافا عن الحقّ.[29]

3.4. أهم الشبهات التي طرحها المستشرقون وتلقفها بعض العرب

طرح كثير من المستشرقين شبهات، لم يقتربوا من الصواب قيد أُنملة وهنا سيتم عرض الشبهات التالية:

1- شبهة تقسيم السنة إلى تشريعية وغير تشريعية من أخبث الشبه التي رفعها أدعياء التجديد المتخلفون من العصرانيين، فعلى من أحدثها أول مرة اللعنة مصحوبة بغضب الله وسخطه، ونرجو من الله أن يكون عليه كفل من وزرها، ووزر من دعا إليها، وعمل بها إلى يوم القيامة، من غير أن ينقص من أوزارهم شيئاً. وهذه الشبهة دعوة صريحة إلى رد السنن، وترك العمل بها، والتحاكم إليها، ثم تفسير القرآن بالتفسيرات الشاذة التي توافق أهواءهم، ثم إلى تركه وراءهم ظهرياً، وهي تجعل الفارق بين العلمانيين والعصرانيين شعرة دقيقة، يقعون بعدها على أم رؤوسهم في براثن العلمانية، إن لم يكونوا قد انحدروا في دركها بعد.[30]

---

28 مرتكزات المستشرقين في دراسة الحديث النبوي لفتح الدين بيانوني، 111-112.

29 العصرانيون بين مزاعم الجديد وميادين التغريب لمحمد حامد الناصر، 105.

30 العصرانيون ومفهوم تجديد الدين لعبد العزيز مختار إبراهيم، 27.

2- شبهة رفض أحاديث الآحاد

ويقول العلامة ابن حزم:" وقد أجمع الصحابة والتابعون لهم من سلف الأمة، بل والأمة بأسرها على قبول خبر الواحد الثقة عن النبي صلى الله عليه وسلم، حتى حدَّث متكلمو المعتزلة بعد المائة، فخالفوا الاجماع"

ويقول الشيخ الألباني، رحمه الله:" إن القول بأن أحاديث الآحاد لا يؤخذ بها في العقيدة، قول مبتدع محدث، لا أصل له في الشريعة الإسلامية الغراء، وهو غريب عن هدي الكتاب وتوجيهات السنة، ولم يعرفه السلف الصالح رضوان الله عليهم... وإنما قال هذا القول جماعة من علماء الكلام وبعض من تأثر بهم من علماء الأصول من المتأخرين، وتلقاه عنهم بعض الكتاب المعاصرين بالتسليم دون مناقشة ولا برهان. وإذا أُخذ بهذا القول، يستلزم رد مئات الأحاديث الصحيحة الثابتة عنه صلى الله عليه وسلم، لمجرد كونها في العقيدة"[31]

3- الطعن في الصحابة رضوان الله عليهم ولا سيما أبا هريرة، فالطعن بالصحابة بكل بساطة هو طعن بمن نقل السنة وبالتالي تكون قد نسفت السنة بأكملها.

ويقول العلامة ابن كثير:" وقد كان أبوهريرة رضي الله عنه من الصدق والحفظ والديانة والعبادة والزهادة، والعمل الصالح على جانب عظيم"

ويقول أبوزُرعة الرازي:" إذا رأيتَ الرجل ينتقص أحداً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاعلم أنّه زنديق، وذلك أنّ الرسول صلى الله عليه وسلم عندنا حقٌّ، والقرآن حقٌّ، وإنما أدى إلينا القرآن والسنن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما يريدون أن يجرحوا شهودنا ليبطلوا الكتاب والسنة، والجرح بهم أولى، وهم زنادقة"[32]

4- شبهة وقوع الشريعة في الإسلام خارج نطاق الدين مع تجاهل تام للقرآن الكريم. تاريخيا هذا الكلام غير صحيح، ففي عهد الرسول الكريم كان عددا من الصحابة ولاهم القضاء حسب شرع الله، والرسول هو القاضي الأول. وماتبعه من تسلسل من المعلم إلى التلميذ ناقلا عنه وجها لوجه، وما تفرع عنه من علوم (علم رجال الحديث، وعلم متن الحديث، علم الجرح والتعديل..,)، فماذا نفعل ياترى بآلاف الكتب في الفقه الإسلامي والسنة النبوية؟

5- شبهة ردُّ معطيات السنة النبوية إلى أصول يهودية ونصرانية عدا اجتهادات المجتهدين.

هنا تمّ تجاهل القرآن الكريم بشكل كامل، وبنى ما سبق على نقيض ما جاء في القرآن المنزل من عند الله الذي لا يُساور أحد الشك أنّه محفوظ من فوق سبع سموات شاء من شاء وأبى من أبى، فكيف يتجاهل هذا الشخص أو ذاك المصدر التشريعي الأول.

ويحاول الدكتور جواد علي أن يبين الأسباب "إنّ معظم المستشرقين النصارى هم من طبقة رجال الدين"، أو من المتخرجين من كليات اللاهوت، وهم عندما يتطرقون إلى الموضوعات الحساسة من الإسلام يحاولون جهد إمكانهم ردّها إلى أصل نصراني.[33]

31 المصدر السابق، 28.

32 المصدرالسابق، 31-32.

33 ردود على شبهات المستشرقين ليحيى مراد، 355.

وامتدادا لهذه الأزمة المذهبية التي تؤثر سلبا على نقاء المنهج الاستشراقي، يلمس المرء في معطيات المستشرقين تعاطفا مع العناصر والقوى المضادة للإسلام، ولنبيه صلى الله عليه وسلم، ولا ريب أن ما يتمخض عن هذا من كراهية تضع جدرانا بين القوم وبين الفهم الصحيح لوقائع السيرة وتصيب منهج العمل بمزيد من التشنج.[34]

6- ترك الحديث والاكتفاء بالقرآن الكريم.

هذه مقولة لا يقولها إلا جاهل أو مُضلل يحمل أفكار هدّامة لا تستند إلى حقيقة علمية، فالحديث وحي إلهي (وما ينطق عن الهوى إنْ هو إلا وحيٌ يُوحى) النجم،3-4. فهو كالقرآن من جهة الاثنين وحي إلهي، والفرق بينهما أنّ القرآن وحي باللفظ والمعنى بينما الحديث بالمعنى دون اللفظ على الصحيح وهو واجب الاتباع ومصدر أصيل للأحكام الشرعية، وعلى هذا دلّ القرآن بأنّ الانقياد له انقياد لله تعالى، فالحديث يعود للقرآن فهو منه وإليه.[35]

7- عدم كتابة الحديث في القرن الأول الهجري.

أول من دوّن هذا العلم بشكل ممنهج ابن شهاب الزهري بأمر من الخليفة عمر بن عبد العزيز، أما تدوين الحديث وكتابته بصفة خاصة وغير رسمية فقد وُجدت في النبي صلى الله عليه وسلم، واستمرت في العهود التي تلته.

وقد كان في كلّ عهوده محفوظا في الصدور، ومكتوبا في السطور، تناقله المسلمون بكلّ حرص وأمانة جيلا بعد جيل بالمشافهة والكتابة حتى أُودع الحديث مع أسانيده في مصنفات من الكتب والمسانيد، ليتمكن العلماء من معرفة قويه من ضعيفه، وصحيحه من سقيمه.[36]

ومن أمثلة الصحف التي كتبها الصحابة في الحديث: (صحيفة سعد بن عبادة الأنصاري، صحيفة عبد الله بن أبي أوفى، نسخة سمرة بن جندب (ت60 هـ) مع فيها أحاديث كثيرة، كتاب أبي رافع مولى النبي صلى الله عليه وسلم وفيه استفتاح الصلاة، كتب أبي هريرة، صحيفة أبي موسى الأشعري (ت50هـ)، صحيفة جابر بن عبد الله الأنصاري(ت 78هـ)، صحيفة أبي سلمة نبيط بن شريط الأشجعي الكوفي)[37]

8- تعطيل فريضة الجهاد وعدم مشروعيتها.

كان الجهاد وما زال الكابوس الجاثم على صدر كلّ محتل وخائن وعميل، فكان لا بد من إيجاد بديل، وخاصة في العصر الحديث بعد ما حصل في الهند من حركات جهادية لم تتخيل بريطانيا أن تقوم للإسلام قائمة بعد قرون من التجهيل للأمة الإسلامية، فالجهاد هو الورقة الرابحة دوما في جمع شَتات الأمة، وقادر أن يعيد لها هويتها الضائعة، وجعل الأمة على قلب رجل واحد مهما كانت تعاني من التفرق والتشرذم والتشتت، ولم يغب عن بالهم كيف أخّر تدخل ابن تاشفين في الأندلس سقوطها قرابة أربع قرون، فكان لزاما عليهم أن يجدوا حلا لهذه المعضلة، ووجدوا ضالتهم في أدعياء الدين والمتملقين من أبناء جلدتنا وهي الطامة الكبرى، ساعدهم على تصدير هؤلاء الإمعات:

34 المصدر السابق، 356. ومناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، 134/1.

35 المستشرقون والحديث النبوي لمحمد بهاء الدين، 24.

36 المصدر السابق، 82.

37 الرؤية الاستشراقية للحديث النبوي الشريف من خلال دائرة المعارف الإسلامية لناصر محمد السيد إسماعيل، 297-298.

- جهل مستمر منذ قرون كان لهم دور أساسي فيه،
- أنظمة سياسية ضعيفة وهزيلة،
- مشاكل اقتصادية متفاقمة عجزت الأنظمة الحاكمة عن حلها فلجأت للقوى الاستخرابية ففرضت شروطها التي تريد،
- حصار للعالم الإسلامي على كافة الأصعدة والتدخل العسكري إنْ لزم الأمر.

9- الطعن في سند الأحاديث.

يرتكزون في هذه النقطة على شبهة سابقة التأخر في كتابة الحديث إلى القرن الأول الهجري، ويمكن تبيان عدم أمانة من قال هذه المقولة من خلال النقاط التالية:

1- حذف جزء من السند وقطعه، والاكتفاء بأقل قدر ممكن من المتن الذي يدل على المقصود.

2- حذف السند بكامله، والنقل مباشرة إلى المصدر الأعلى.

3- استعمال كلمة السنة ومشتقاتها أو ما في مدلولها للدلالة على أفعال النبي صلى الله عليه وسلم من غير ذكر حديث أو سند لأن الحديث كان معروفا ومشهورا في الأوساط العليمة. فكتب الفقه والسيرة ليست مكانا مناسبا لدراسة ظاهرة الأسانيد ونشأتها وتطورها لذا كان من الخطأ دراسة الأحاديث النبوية في الكتب الفقهية أو التاريخية.[38]

كان الإخفاق من نصيب المستشرقين في دراساتهم عن ظاهرة السند لعدم اتخاذهم المجال والحقل المناسب لها، حيث انتخبوا مصادر غير صالحة لها مثل كتب السيرة والفقه والتاريخ.[39]

فكان ديدنهم المبالغة في الشك والافتراض والنفي الكيفي واعتماد الضعيف الشاذ، ويكاد يكون هذا الملمح الأساسي في مناهج المستشرقين قاسما مشتركا بينهم جميعا.[40]

10- الطعن في متن الأحديث.

لا تقل هذه الشبهة سذاجة عما سبقها، في مجال فصّل فيه علماء الأمة الكبار حتى أدّق التفاصيل ولم يتركوا شاردة ولا واردة إلا وكتبوا فيها وخاضوا وتوسعوا في الشروحات، حتى ازدهرت المكتبة الإسلامية بمئات بل آلاف الكتب والرسائل في هذا المجال. مشكلة المستشرقين أنّهم خاضوا بحارا لا يقدرون على السباحة ولا العَوم فيها.

11- الهجوم على المحدثين والفقهاء والطعن في أمانتهم وإخلاصهم وصدقهم، وهو أمر متوقع من المستشرقين ومن سار على منهجهم، وخاصة أصحاب الفضل في نشر الحديث وحفظه أمثال أبي هريرة والإمام الزهري.

12- إسقاط الرؤية الوضعية العلمانية والتأثيرات البيئية المعاصرة على الوقائع التاريخية. إنّه من المتعذر بل من المستحيل، كما يؤكد أتين دينيه "أن يتجرد المستشرقون عن عواطفهم وبيئتهم ونزعاتهم المختلفة"، بلغ تحريفهم أنّ سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم يتكلم بلهجة ألمانية.[41]

---

38 المستشرقون والحديث النبوي لمحمد بهاء الدين، 117-118.

39 المصدر السابق، 126.

40 مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، 130/1.

41 المصدر السابق، 132/1.

5. الهدف من هذه الدعوات والشبهات حول الدين الإسلامي

من استعراضنا لما سبق يمكن إجمال الأهداف من دعوات المستشرقين والمستغربين ومن على شاكلتهم بما يلي:

1- تغيير حقائق وثوابت الدين الحنيف بما يلائم رؤية أسيادهم في الغرب، ينطلقون من مبدأ الانسياق التام للحضارة الغربية والشعور بالخزي والعار من الدين الحنيف، والانسلاخ من حضارتنا العريقة وتاريخنا المجيد.

2- فتح باب الاجتهاد ليدخل من هبَّ ودبَّ، فالمجتهد مرتبة عظيمة لا يمكن لأي عالم أن يصلها، فقد وضع العلماء الأفاضل شروطا صارمة للوصول إلى هذه المرتبة.

3- قطع العلاقة بين السلف الصالح والأجيال الحالية، فدعاوى التشكيك والتدليس والطعن بالسلف الصالح بغية ابتعاد الأجيال الناشئة عن هذه القدوة المباركة وعدم اقتفاء أثرهم من جهة وضرب السنة المطهرة نفسها في مقتل عندما تطعن في الناقل لها، وماذا بعد؟

4- إنكار السنة النبوية الكريمة بشكل مباشر وغير مباشر، مهما تغيرت أساليبهم وتنمقت شعاراتهم، وتزينت دعواتهم، وبدت برّاقة وموضوعية سيبقى هدفها الأساسي إنكار السنة النبوية.

5- تقديم العقل على النقل وهذا باب واسع خاض فيه كثير من علماء الأمة شرحا وتفصيلا، وعند جمهور العلماء أمر غير مقبول بأي شكل من الأشكال.

ويقول الإمام الشاطبي:" وهؤلاء صحابة رسول الله رضي الله عنهم ومَنْ بعدهم، لم يعارضوا ما جاء في السنة بآرائهم وعقولهم، علموا معناه أو جهلوه، جرى لهم على معهودهم أو لا، فليعتبر بذلك من قدَّم الناقص، والعقل على الكامل، وهو الشرع"[42]

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية:" ومعلوم أن عصر الصحابة وكبار التابعين، لم يكن فيه مَنْ يعارض النصوص بالعقليات، فإن الخوارج والشيعة حدثوا في آخر خلافة علي، والمرجئة والقدرية، حدثوا في أواخر عصر الصحابة، وهؤلاء كانوا ينتحلون النصوص، ويستدلون بها على قولهم، لايدعون أنهم عندهم عقليات تعارض النصوص، ولكن لما حدثت الجهمية في أواخر عصر التابعين، كانوا المعارضين للنصوص برأيهم، ومع هذا فكانوا قليلين مقموعين في الأمة"[43]

6- خلط المفاهيم الإسلامية بالمفاهيم الغربية بقصد تمييعها وخروجها عن مقاصدها العظيمة التي جاء بها الدين الحنيف على لسان سيد المرسلين، كالخلط بين الشورى والديمقراطية.

7- التقليل دائما بكلّ حال وبكلّ مقام بالحضارة الإسلامية وإنجازاتها وما قدمته للحضارة الإنسانية، وإغفال دورها المهم في التاريخ الإنساني الذي لم يستطع أعظم علماء الغرب إلا الاعتراف به والتأكيد على دور المجهودات الإسلامية في رفع وتطور مسيرة الحضارة الإنسانية، ولا يُنكر هذه الحقيقة إلا حاقد أو مدلس أو كذّاب.

---

42 العصرانيون ومفهوم تجديد الدين لعبد العزيز مختار إبراهيم، 52.

43 المصدر السابق، 53.

8- الوصول رويدا رويدا إلى إلغاء أحكام الشريعة الغرّاء، المستمدة من القرآن والسنة، وتحكيم القوانين الغربية الوضعية الغير متلائمة معنا كمسلمين لا حياة ولا عقيدة، فبالتالي لسنا بحاجة إلى نظام حكم إسلامي ولا دولة إسلامية.

9- فصل الدين عن الدولة، واقتصار دور النبي صلى الله عليه وسلم على الرسالة والزعامة الدينية فقط وبموته صلوات الله تعالى عليه تنتهي الرسالة وتنتهي الزعامة، فمن سيأتي بعده ستكون سلطته سياسية بحتة لا دينية، وبالتالي يختار الناس حاكما لهم ضمن شروط معينة خارج إطار الدين الحنيف وضمن ما يتوافق عليه الناس مهما كان –إيجابيا كان أم سلبيا– مثلا تشريع إلغاء حكم الإعدام كمثال بسيط دون الخوض معمقا كما في الغرب حاليا مع وجود نوعية من جرائم لا يمكن أن يكون لها عقوبة غير الموت ونرى في الغرب حاليا كيف نسبة الجرائم مرتفعة وتطاول على حرية الفرد وخصوصيته من قبل أشخاص يفعلون الأفاعيل من قتل وتعذيب واغتصاب للصغار والكبار، وترى نماذج من أشخاص يتمادون إلى حد الاشمئزاز في جرائمهم لسبب بسيط يدركون لا إعدام في القانون الذي شرعه المجتمع.

10- تعطيل حدود الله، وعدم الالتزام بها، وإخراج القوانين من بوتقتها الإسلامية تحت مسميات خدّاعة (حرية شخصية ونحن في زمن اختلفت فيه الأحوال ويجب مراعاة الظروف ومن هذا القبيل...) مثل أحكام الردّة، والزنا واللواط، وسب الذات الإلهية والرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم، بحجة الإنسانية واحترام معتقدات الآخريين أو يعاني من أمراض نفسية أو...، وحتى إيجاد المبررات للقتلة والسفاحيين.

11- أحد أهم أهدافهم هو تعطيل فريضة الجهاد وإفراغها من محتواها عبر أقوال علماء خبروا التدليس وألفوه، وأفعال جُهال يمرقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية، بغية الوصول إلى تشويه صورة الجهاد وخروجه عن الإطار الرباني الذي فرضه الله علينا، عبر أفعال مرتزقة العصر الجديد أصحاب الأجندات الخارجية الذين تتم تربيتهم بأسلوب خاص في سراديب شديدة الحُلكة ضمن مخططات تهدف إلى تشويه وتخريب صورة الجهاد النقي.

12- نصل إلى أوسع باب خاض فيه المجدوون مجازا وأسيادهم من المستشرقين، حرية المرأة؟ لا ندري هل أرادوا حرية المرأة أم الوصول إلى المرأة وتعريتها.

- الحجاب وشروطه ومدى صحة وجوبه، هل هو فرض أم لا؟ شرعيته. عجبا وكأنّ الإسلام نزل أول مرة وكأنّ العلماء من السلف الصالح إلى العصر الحديث لم يكتبوا عشرات بل مئات الكتب في هذا الموضوع.
- تعدد الزوجات؟ فيه ظلم للمرأة وغمطٌ لحقوقها وضياعٌ لأنوثتها..!!؟؟
- لماذا لا يكون الطلاق بيد المرأة، يجب المساواة في الحقوق، ويحقّ لها أن ترى حياتها وأن تُعاشر من تريد قبل وبعد الزواج ما دام الطرفين على رضى بهذا الواقع، وأن تصاحب من تشاء إلى أن تجد شريك حياتها المثالي ...، وغيرها من الدعوات.

13- نصل إلى قمة أهدافهم الدعوة إلى توحيد الأديان أو الدين الإبراهيمي، التي بدت واضحة للعيان في الفترة الأخيرة وتزداد بقوة في أغلب وسائل التواصل الاجتماعي المتاحة، الدين الواحد العالمي الجامع الذي يُوحد الناس على اختلاف مذاهبهم واعتقاداتهم وتصوراتهم، كلام جميل ولكن!!؟؟ هل يصح ذلك؟ هل يجوز ذلك؟

فتنتهي الفوارق يا ترى أي فوارق، فلم يعد إيمان وكفر، ولا ولاء ولا براء، ولا جهاد ولاقتال لإعلاء كلمة الله، وكلّ ما سبق فيه مخالفة صريحة وواضحة للقرآن والسنة:

﴿إِنَّ الدِّينَ عِندَ اللَّهِ الإسلام﴾ آل عمران، 19

﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ الإسلام دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ آل عمران، 85

﴿وَأَعِدُّوا لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنفِقُوا مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ الأنفال، 60

﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾ المائدة، 55

ويقول الأستاذ سيد قطب رحمه الله:" إن الذين يحاولون تمييع هذه المفاصلة الحاسمة، باسم التسامح والتقريب بين أهل الأديان السماوية، يخطئون في فهم معنى الأديان، كما يخطئون فهم معنى التسامح، فالدين هو الدين الأخير وحده عند الله، والتسامح يكون في المعاملات الشخصية، لا في التصور الاعتقادي، ولا في النظام الاجتماعي..... إنهم يحاولون تمييع اليقين الجازم في نفس المسلم، بأن الله لا يقبل ديناً إلا الإسلام"[44]

14- يمكن إجمال أغلب دعوات المجددين والمستشرقين بهدم القيم والتعاليم الإسلامية من جذورها أصولها مع فروعها، وأخطر تلك الدعوات تجديد العقيدة الإسلامية، وهذا أمر لا يمكن بأي شكل من الأشكال مهما حاولنا ذلك لكل صاحب دين.

يقول شيخ الإسلام:" فالمتكلمون الذين ابتدعوه-يعني علم الكلام- وزعموا أنهم به نصروا الإسلام وردوا به على أعدائه كالفلاسفة، لا للإسلام نصروا، ولا لعدوه كسروا، بل كان ما ابتدعوه مما أفسدوا به حقيقة الإسلام على من اتبعهم، فأفسدوا عقله ودينه واعتدوا به على مَنْ نازعهم من المسلمين، وفتحوا لعدو الإسلام باباً إلى مقصوده"[45]

خاتمة

من المراجعات التاريخية لأعداء الأمة نجدهم قد أدركوا أهمية تعاليم السنة النبوية في جمع شتات الأمة الإسلامية، وعودتها إلى الصراط المستقيم وأثر الحبيب المصطفى في نفوس المسلمين ومدى المحبة المحفورة في قلوب المؤمنين لرسولهم الكريم صلوات الله وسلامه عليه، فكان لا بد من إيجاد حلّ لهذه المعضلة عن طريق دعوات التجديد والإحياء، ولا يكون ذلك إلا بالقضاء رويدا رويدا على خصائص المجتمع الإسلامي في كلّ المجالات بما يُحقق للمستخربين ضمان السيطرة على البلاد الإسلامية، وعدم قيام أي حركة ضدهم من جهاد -كابوسهم المرعب- وغيرها. ويمكن تلخيص ما سبق في النقاط الرئيسية التالية الذكر:

44 العصرانيون ومفهوم تجديد الدين لعبد العزيز مختار إبراهيم، 71.

45 العصرانيون ومفهوم تجديد الدين لعبد العزيز مختار إبراهيم، 75.

- تدمير المجتمع الإسلامي عبر خطوتين:

1- إلغاء الشريعة الإسلامية، بأنّها لم تعد صالحة لزمننا وأضرابها من هذه الدعوات.

2- التشكيك في المصادر الإسلامية والطعن في صلاحيتها، حيث يبدأ الأمر بأمور صغيرة هينة –هكذا يُقال لنا– وإذ ينتهي الأمر بنسف السنة والدين، بشكل تدريجي وبخطوات محسوبة، مثلا اختيار أحاديث فيها ضعف بالسند أو غير مجمع على صحتها أو الاعتماد على اختلاف الروايات..، ويأتي أحدهم بثوب الناصح الحريص على السنة، لتصحيح المسار أو تصحيح الخطأ أو التنبيه، ثم يرتفع معه الأمر إلى الأحاديث الصحيحة، ثم نجد أنفسنا أنّ السنة كاملة قد نُسفت، أي ناصح هذا!!!.

طبعا يبدأ الأمر عبر تشكيك وتلميح وهمز ولمز في البداية إلى أن يصل هذا الناصح! إلى النفي والإنكار الكامل للسنة النبوية المطهرة.

- نتيجة الأوضاع الكارثية التي عاشتها الأمة الإسلامية بعد القرون الوسطى، وتراجع المدّ الحضاري الإسلامي إلى أضعف صوره، ومع بدء حملات الاستخراب العالمي، تشكلت في القرن العشرين طبقات كانت وبالا على الأمة الإسلامية:

1- فئة من أبناء جلدتنا يتمتعون بخبث ماكر–علماء أو مجددين مجازا–، تتبعوا زلات العلماء قديما وحديثا هنا وهنا، فأمسى يرتع بين الكذب والتدليس ليفتح أبوابا للطعن في الدين الإسلامي وخاصة السنة النبوية، يُروجون لهذه الأفكار مع دعم كامل في كافة المجالات يأتي من وراء البحار. هذه الزمرة لا تعرف من التطور والتجديد والإصلاح إلا الهجوم على الدين الإسلامي والطعن فيه، والتشكيك والاستهزاء بأي شيء يخص ديننا الحنيف.

2- جحافل المستشرقين مهما تغيرت أسماؤهم، لا يكلون ولا يملون من الطعن في الدين الإسلامي أو ما هو مرتبط به.

3- جماعة المنهزمين والمفتونين فكريا وعقائديا وأخلاقيا وحضاريا وحتى لغويا، بين مُقلّد جاهل، ومُتلقف غافل.

المشكلة عند المستشرقين أنّهم يريدون فهم الإسلام من وجهة نظرهم الخاصة، التي هي بالأصل منحرفة وبعيدة عن الواقع والحقيقة، ومن خلال هذه النظرة يبنون نظريات وأطروحات لا تقبل الشك، وكأنها مسلمات بديهية إذ كيف تناقشني بها؟، وعلينا التسليم بها كمسلمين رافضين آلاف الكتب والمجلدات التي تؤرخ لتاريخنا وحضارتنا وتراثنا.

وقد نبّه السلطان عبد الحميد الثاني إلى خطورة التجديد الذي تزعمه جمال الدين الأفغاني، فيقول:" والتجديد الذي يطالبون به تحت اسم الإصلاح سيكون سبباً في اضمحلالنا، ترى لماذا يوصي أعداؤنا الذين عاهدوا الشيطان بهذه الوصية بالذات.؟ لا شك أنهم يعلمون علم اليقين أن الإصلاح هو الداء، وليس الدواء، وأنه كفيل بالقضاء على هذه الامبراطورية، يتظاهرون بالحزن والأسى على حالتنا المتأخرة، ويسعون عن خبث إلى القيام بأي عمل كان لما يسمونه برفع مستوانا"[46].

---

46 مذكرات السلطان عبد الحميد السياسية،193.

يجب أن يُدرك كلّ إنسان مسلم أو غير مسلم، أنّ القرآن الكريم هو التشريع والقانون المنظم لحياة الناس الذي أكرمنا به الله تعالى من فوق سبع سموات، والحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم هو المبلّغ عن الله سبحانه وتعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَاهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ الأحزاب، 45. ونحن نشهد شهادة أمام الله ورسوله والناس أجمعين أنّه أدّى الأمانة وبلّغ الرسالة على أكمل وجه بصدق وأمانة.

والحمد لله رب العالمين

المصادر والمراجع

إبراهيم، عبد العزيز مختار، العصرانيون ومفهوم تجديد الدين عرض ونقد، تبوك،ط2، 1433هـ.

الأعظمي، محمد مصطفى، دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، شركة الطباعة العربية السعودية، الرياض، ط3، 1981م.

أمامة، عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، الرياض، ط1، 1424هـ

البستاني، بطرس، محيط المحيط، مكتبة لبنان، بيروت، طبعة جديدة، 1987م.

بن نبي، مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد، بيروت، ط1، 1969م.

بهاء الدين، محمد، المستشرقون والحديث النبوي، دار النفائس، الأردن، ط1، 1999م.

بيانوني، فتح الدين، مرتكزات المستشرقين في دراسة علم الحديث والسنة النبوية، التجديد، العدد 20، المجلد العاشر، أغسطس، 2006م.

ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، 37 جزء، مجمع الملك فهد للطباعة، المدينة المنورة، 2004م.

الثاني، عبد الحميد، السلطان عبد الحميد الثاني مذكراتي السياسية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1977م.

الجبري، عبد المتعال محمد، السيرة النبوية وأوهام المستشرقين، مكتبة وهبة، القاهرة، 1988م.

الرازي، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، مختار الصحاح، مكتبة لبنان، بيروت-لبنان، 1989م.

سعيد، بسطامي محمد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، السعودية، ط3، 2015م.

السيوطي، التنبئة، تحقيق: عبد الحميد شاتوحة، دار الثقة للنشر والتوزيع، مكة المكرمة، ط1، 1410هـ.

الطحان، محمود، مفهوم التجديد بين السنة النبوية وبين أدعياء التجديد المعاصرين.

القرضاوي، يوسف، من أجل صحوة راشدة، 1988م.

مراد، يحيى، ردود على شبهات المستشرقين، من قضايا الاستشراق بحوث ودراسات.

المناوي، محمد عبد الرزاق، فيض القدير شرح الجامع الصغير في أحاديث البشير النذير، ضبطه: أحمد عبد السلام، 6أجزاء، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 2001م.

ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: أمين محمد عبد الوهاب ومحمد الصادق العبيدي، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت-لبنان، ط3، 1999م.

المودودي، أبو الأعلى، موجز تجديد الدين وإحيائه، دار الفكر الحديث، لبنان، ط2، 1967م.

الناصر، محمد حامد، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر، الرياض، ط2، 2001م.

الندوي، تقي الدين، السنة مع المستشرقين والمستغربين، المكتبة الإمدادية، مكة المكرمة، 1982م.

النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية دراسة تاريخية لآراء (وات- بروكلمان-فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1997م.

مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الإسلامية، ج1، المنظمة العربية للتربية ةالثقافة والعلوم، مكتبة التربية لدول الخليج، تونس، 1985م.

الرؤية الاستشراقية للحديث النبوي الشريف من خلال دائرة المعارف الإسلامية، ناصر محمد السيد إسماعيل.

دور الصوفية في الدعوة والإصلاح، الشيخ عبد القادر الجيلاني (ت: 561هـ/1156م) نموذجاً

أ.د. شوكت عارف محمد الاتروشي
Prof. Dr. Shawkat Arif MOHAMMED AL-ATRUSHI
العراق/قسم التاريخ – فاكولتي العلوم الانسانية–جامعة زاخو
Shawkat.a.mohammed@uoz.edu.krd, ORCİD ID: 0000-0002-2820-8781

المُقدمة

لقد وضع الإسلام منهجاً قويماً للاصلاح بحيث لو طبّق الإصلاح وفق المنهج الإسلامي الصحيح لنتشرالعدل، والأمن، والرخاء، والطمأنينة، وكما هو معروف فأن للإصلاح الإسلامي ثوابت،واسس من أهمها: الوحدانية، والإيمان بالله عزّ وجّل، والتقوى، وله أيضاً رسالة، وهي: منع الظلم، والبغي بالطرق السليمة الموافقة لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وقد وردت في في القرآن الكريم آيات كثيرة عن الاصلاح الذي يبدأ بالتقوى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا *يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا ﴾[2].

ويعتبر الشيخ عبدالقادر الجيلاني من رواد المصلحين الذين ظهروا في القرن 6هـ/12م، وهو المؤسس للطريقة القادرية التي انتشر مُريدوها في أنحاء واسعة من العالم الإسلامي، وقد اعتمد في انشاءه لطريقته الصوفية على الثوابت الإسلامية العليا المستّمدة من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وكان غايته اصلاح المجتمع الإسلامي آنذاك مما علق به من المفاسد، وحب الدنيا، والركون اليها، ولعّل ما ميّز دعوته الاصلاحية عن غيرها من الدعوات التي حمل لواءها الكثير من الفلاسفة، والمصلحون، أنها كانت دعوة شاملة، وعميقة، فهو لم يقف عند الحدود الجزئية أو المادية في الحياة الدنيا، وانما كان يدعوا الى ضرورة أن يبدأ الاصلاح بالنفس، وبالعقيدة من أجل بناء الانسان الصالح الذي بأمكانه أن يغير واقع مُجتمعه في كافة الميادين الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية، فالمسلم الصادق ينبغي عليه أن يحّقق واقعاً لا قولاً، وكان التصّوف عنده منهاجا تربوياً، ودينياً يهدف الى تطهير النفس، واخلاص العبادة، بعيداً عن مظاهر الغلو، والتطرف، والوثنية التي لازمت الكثير من طرق التصّوف في عصره.

---

1 سورة النساء، الآية (1).

2 سورة الأحزاب، الآيتان(70–71).

1: سيرة الشيخ عبدالقادر الجيلاني، وعصره

و الشيخ الإمام أبو محمد عبدالقادر بن ابي صالح عبدالله بن جنكي دوست الجيلي، الحنبلي، البغدادي، الزاهد، لقبه محي الدين، وكنيته ابو محمد [3]، ولد بجيلان [4]سنة 470هـ/ 1077م،أو التي بعدها[5]، وفيها كانت نشأته، وبداية طلبه للعلم، وكان قد تلّقى تعليمه الأولي في أحضان اسرته التي عرفت بالتدّين، فقد اشتهر أبوه بالزهد، والصلاح، وبعد وفاته توّلى رعايته والدته، وجده لامه عبدالله الصومعي الذي أشرف على تربيته، وتعليمه، فنشأ صالحاً، زاهداً، وعُرف عن الشيخ الجيلاني حرصه على حضور كتاتيب جيلان قبل أن يرحل منها الى عاصمة الخلافة العباسية في بغداد التي كانت من أعظم مراكز العلم آنذاك، وبها كانت شهرته رغم المعانات، والغربة، والفاقة التي واجهها هناك[6]، الا أنه بقي مُواظباً على أن تحصيل العلوم، والتبّحر فيها رغبة في أن يمّكنه ذلك في القيام بالدعوة الى الله، ويجعله سبباً في الاصلاح، وهداية الخلق، قرأ العلوم الدينية على يد كبار شيوخ عصره، وحصلت له فيها اليد الطولى، لا سيما في العلوم الدينية، وذاعت شهرته الآفاق بعد أن جمع بين الرئاستين الدينية، والعلمية، فقد كان مُلماً في ثلاثة عشر علماً لا سيما التفسير، والقراءات، والحديث، والفقه، فضلاً عن علوم اللغة[7]، وكان قد تصّدر التدريس بعد وفاة شيخه العلامة أبي سعد المبارك بن علي المخرّمي الحنبلي(ت:510هـ/1116م) بالمدرسة التي كانت بباب الأزج ببغداد [8]،وواظب على التدريس فيها، لا يخرج منها الا يوم الجمعة الى الصلاة في الجامع[9]،وعليه تخّرج عليه عدد كبير من طلبة العلم الذين أقبلوا على مجالس وعظه، ودروسه القيّمة التي كان الشيخ الجيلاني يُلقيها على طلبة العلم بالمدرسة التي ضاقت بالناس من شدة الزحام، لذلك عزم الشيخ الجيلاني على توسعتها باضافة المنازل المجاورة لها، وبذل فيها الأغنياء

3 وهناك من يوصل نسبه الى الامام الحسن بن علي بن ابي طالب (رض) فيزيد بعد ابي عبد الله: ابن يحيى بن محمد بن داود بن موسى بن عبد الله بن موسى الجون بن عبدالله بن الحسن المثنى بن الحسن بن علي بن ابي طالب. عبد الرحمن بن علي بن الجوزي(ت:597هـ/1200)، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، تحقيق. محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية (بيروت: د/ت)،ج18، ص173؛ شمس الدين محمد بن احمد الذهبي(ت:748هـ/1374م)، سير اعلام النبلاء، تحقيق. شعيب الارنؤوط، ومحمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة (بيروت: 1985)،ج20، ص439 ؛ عبدالرحمن بن احمد بن رجب (ت:795هـ/ 1383)، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق. عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان (الرياض: 2005)،ج1،ص 187-188.

4 جيلان: بالكسر، اسم لبلاد كثيرة من وراء بلاد طبرستان في شمال ايران مُحاذياً لجنوب بحر قزوين، والعجم يقولون كيلان، فليس فيها مدينة كبيرة، وانما هي قرى في مروج بين الجبال، ويقال لهاُ يضا بلاد الديلم. ينظر. شهاب الدين ابو عبدالله ياقوت الحموي (ت: 626هـ/ 1229م)، معجم البلدان، دار صادر(بيروت1977)،مج2، ص201.

5 الذهبي، سير أعلام النبلاء،ج 20، ص439؛ الحافظ ابو الفدا ابن كثير الدمشقي(ت:774هـ/1372م)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف(بيروت:1991)، ج12، ص252؛ ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص189.

6 ابن رجب، الذيل، ج1، ص203؛الذهبي، سير اعلام، ج20، ص444؛

7 عبدالوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الانوار في طبقات الاخيار(مصر:د/ت)، ج1، ص109.

8 ابن الجوزي، المنتظم،ج18، ص173 ؛ ابن كثير، البداية،ج12،ص 252.

9 علي بن يوسف الشطنوفي، بهجة الاسرار ومعدن الانوار في مناقب الباز الأشهب،تحقيق. جمال الدين الكيلاني، ط2،(فاس:2013)،ص126.

أموالهم، وعمل فيها الفقراء، وتمّ الانتهاء من ترميمها سنة 528هـ/ 1134م[10]، كما كانت له دروس في المدرسة النظامية التي أسسها الوزير نظام الملك السلجوقي سنة 457هـ/ 1064م [11]

وقد عُرف عن الشيخ الجيلاني أنه كان مُحبوباً من قبل الجميع لما كان يتمتع به من نفوذ روحي، وشخصية مُتواضعة، مُحبة للعلم، وأهله سيطر من خلاله على المستمعين، واستهوى أنفسهم التي كانت تتلذذ بمواعظه المؤثرة، وكان ذا هيبة عظيمة، ومحل اشادة وثناء كل من عرفه[12]، فقد كان له تأثير كبير على مُريديه، وعلى من حوله، أشاد به المعجبون، واعترف به الخصوم، وازدحم الخلق على حضور مجالسه، وبلغ عددهم نحو سبعين الفاً حسب بعض الروايات[13]،وهو رقم لا يخلو من المبالغة الا أنها تدل على كثرة القاصدين له، وكان سبباً في توبة الكثير من أهل بغداد[14]،كما تاب عليه الكثير من اليهود، والنصارى[15]، وكان يحضر مجالسه في بعض الأحيان الخليفة، والأمراء والأعيان فيجلسون في تأدب، ووقار، أما العلماء، والفقهاء فليس لعددهم حصر، وقد عّد في بعض مجالسه أربعمائة محبرة لأربعمائة كاتب كانوا يسجلون العلم[16].

ويُمكن القول بلا تردد أن المدرسة القادرية ببغداد كانت إحدى المراكز الدينية، والعلمية التي لعبت دورًا فاعلاً في حركة الإصلاح، والتجديد في عصر تميّز بالجمود، وعدم الاستقرار، والصراعات المذهبية، فقد خرّجت المدرسة القادرية علماء، وكوادر علمية تعدى تأثيرها جغرافية العالم السني[17]، وأسهموا بشكل فاعل في التّحول السياسيّ، والفكريّ فيما بعد.

ومن كبار شيوخه الذين تلقّى علومه نذكر:العّلامة الفقيه ابي الوفاء علي بن عقيل بن عبدالله البغدادي(ت: 513هـ / 1119م)، والشيخ ابو الخطاب محفوظ بن احمد بن حسن الكلوذاني الازجي(ت:510هـ/1116م)، وابي الحسن علي بن قاضي القضاة محمد الدامغاني(ت:513هـ/1119م)، كما سمع الحديث من أبو غالب محمد بن الحسن بن الباقلاني البغدادي(ت:500هـ/1106م)، والمحّدث ابو سعد محمد بن عبدالكريم(ت:502هـ،/1108م)، والشيخ ابو محمد جعفر بن احمد السراج القاريء(ت:500هـ/ 1106م)، وابو القاسم علي بن احمد بن محمد بن

10 الذهبي، سير اعلام، ج20،ص441؛ ابن رجب، الذيل، ج1، ص 191.

11 عبدالرزاق الكيلاني، الشيخ عبدالقادر الجيلاني الامام، الزاهد، القدوة، دار القلم(دمشق:1994)، ص173.

12 الذهبي، سير اعلام، ج20،ص442.

13 الذهبي، سير اعلام، ج20، ص447؛ صالح احمد الشامي، مواعظ الشيخ عبدالقادر الجيلاني،المكتب الاسلامي(بيروت:2002)،13.

14 الذهبي، سير اعلام،ج20،ص449؛ الشطنوفي، بهجة الاسرار ومعدن الانوار، ص12.

15 محمد بن يحيى التاذفي(ت:963هـ/ 1555م)، قلائد الجواهر في مناقب تاج الاولياء ومعدن الاصفياء وسلطان الاولياء الشيخ محي الدين عبدالقادر الجيلاني، تحقيق. احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية(بيروت:1971)، ص210؛ علي الحسني الندوي، رجال الدعوة والفكر،دار القلم (بيروت: 2002)، ج1، ص300.

16 ابن كثير البداية والنهاية، ج12، ص252؛ الندوي، رجال الدعوة والفكر، ج1، ص 223.

17 لا تزال المدرسة القادرية باقية الى اليوم،حيث تضم مسجداً وكتبة، وتكية،وغرفاً يأوي اليها الفقراء وابناء السبيل. عبد الرزاق الكيلاني، الشيخ عبدالقادر الجيلاني، ص169.

الرزاز البغدادي(ت:510هـ/1116م)، كما قرأ الأدب على زكريا يحيى بن علي بن محمد التبريزي(ت:502هـ/1108م)، وصاحب الشيخ أبو الخير حمّاد بن مسلم الدباس(ت:531هـ/1136م)، والذي أخذ عنه الطريقة [18].

وقد عُرف عنه المامه، وتبّحره في الكثير من العلوم، وفي مُقدمتها العلوم الدينية من تفسير، وحديث، وفقه، وقراءات، وكذلك تضّلعه بعلوم اللغة، ومما يدل على علو مكانته العلمية المؤلفات الكثيرة التي صّنفها، وكذلك الألقاب العديدة التي اشتهر بها، ومنها: العالم،الإمام، الزاهد، العارف بالله، شيخ الشيوخ، القدوة، شيخ الإسلام، علم الأولياء، شيخ العصر، وسلطان المشايخ، وسيد أهل الطريقة، وامام الحنابلة، كما أطلق عليه مُريدوه القاباً منها:الغوث، والقطب، وباز الله الأشهب، وسلطان العارفين، وتاج المحققين، وغيرها من الألقاب[19].

ومما يدل على مكانته أيضاً هو مدح العلماء له، نذكر منهم تلميذه الفقيه موفق الدين عبدالله بن قدامة الحنبلي (ت: 620هـ/ 1223م) فقد قال: "دخلنا بغداد سنة 561هـ/ 1165م فإذا الشيخ الإمام محي الدين عبد القادر" ممن انتهت إليه الرئاسة بها علماً، وعملاً، وحالاً، واستفتاءً، وكان يكفي طالب العلم عن قصده غيره من كثرة ما اجتمع فيه من العلوم والصبر على المشتغلين، وسعة الصدر، وكان ملء العين، وجمع الله فيه أوصافًا جميلة، وأحوالًا عزيزة، وما رأيت بعده مثله " [20].

وقال أيضاً: "لم أسمع عن أحد يُحكى عنه من الكرامات أكثر مما يُحكى عنه، ولا رأيت أحداً يعّظمه الناس من أجل الدين أكثر منه "[21]، وأشاد الشيخ الفقيه عبدالعزيز بن عبدالسلام الشافعي (ت:660هـ/ 1261م) بقوله:" ما نُقلت الينا كرامات أحد بالتواتر الا الشيخ عبدالقادر" [22]، وأثنى عليه الإمام الذهبي(ت:748هـ/1247م) بذكر ألقابه:" الشيخ الإمام العالم الزاهد العارف القدوة شيخ الإسلام علم الأولياء..شيخ بغداد"[23]، كما قال: "ليس في كبار المشايخ من له أحوال وكرامات أكثر من الشيخ عبدالقادر.." [24]، واثنى ابن رجب الحنبلي (ت:795هـ/1393م) عليه بالقول:" شيخ العصر، وقدوة العارفين، وسلطان المشايخ، وسيد أهل الطريقة في

18 ابن رجب، الذيل، ج1، ص189-190؛ ابن العماد،عبدالحي بن احمد الحنبلي(ت: 1089هـ/ 1678م)، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، تحقيق.عبدالقاد الارناووط، ومحمود الارناؤوط، دار ابن كثير(بيروت: 1986)، ج1، ص 331-332.

19 الذهبي، سير اعلام، ج20،ص 439؛ ابن كثير، البداية والنهاية،ج12، ص 252؛ ابن العماد، شذرات، مج1، ص 333؛ اسماعيل بن السيد محمد سعيد القادري الجيلاني البغدادي، الفيوضات الربانية في المآثر والاوراد القادرية، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، (مصر:د/ت)، ص182-192.

20 ابن رجب: ذيل طبقات الحنابلة، ج1، ص195-196.

21 الذهبي، سير اعلام، ج20، 442؛ الندوي، رجال الدعوة والفكر، ج1، ص 323-324.

22 الذهبي، سير اعلام، ج20،ص443؛ ابن العماد، شذرات، مج1، ص332.

23 الذهبي، سير اعلام، ج20، ص439.

24 الذهبي، سير اعلام، ج20، ص450.

وقته"[25]، و" امام الحنابلة وشيخهم في عصره" [26]، وكان الجيلاني كثير الذكر، دائم الفكر، سريع الدمعة[27]، حصل له القبول التام من الناس واعتقدوا في ديانته وصلاحه[28].

وممّا يدل على غزارة علمه المصّنفات العديدة التي تركها لنا، نذكر منها: الغنية لطالبي طريق الحق عّز وجّل، وهو من أشهر كتب الجيلاني في الأخلاق، والآداب الإسلامية، وهو جزءان، وكتاب: فتوح الغيب، وهو عبارة عن مقالات للشيخ في العقائد، والارشاد، ويتألف من ثمان وسبعين مقالة[29]، وكتاب: الفتح الرباني، والفيض الرحماني الذي صّنفه سنة 545هـ/ 1150م،وهو عبارة عن مجالس للمريدين في الوعظ والارشاد، ويحتوي على اثنان وستين موعظة تناول فيها قضايا الايمان، والاخلاص، والسلوك، وكتاب:آداب السلوك والتوصل الى منازل الملوك، وكتاب: تحفة المتقين وسبيل العارفين، وجلاء الخاطر في الباطن والظاهر، والرسالة الغوثية، وسر الأسرار في التصّوف، والطريق الى الله كتب عن الخلوة والبيعة والأسماء السبعة، وتفسير القرآن الكريم، ومعراج لطيف المعاني، ويواقيت الحكم والمواهب الرحمانية، وديوان الشيخ عبدالقادر، واغاثة العارفين، وغاية منى الواصلين، وآداب السلوك، والتوصل الى منازل الملوك، ورسالة في الأسماء العظيمة للطريق الى الله، ومعراج لطيف المعاني، ورسائل الشيخ عبدالقادر، ويقع في خمسة عشر رسالة بالفارسية نسخة منه في مكتبة جامعة اسطنبول، والرد على الرافضة. مخطوط في المكتبة القادرية ببغداد، وكيمياء السعادة لمن أراد الحسنى وزيادة، ودعاء البسملة، والحزب الكبير وغيرها من المصّنفات التي لا يزال الكثير منها في عداد المخطوطات[30].

ومن الجدير بالذكر أن العصر الذي عاش فيه الجيلاني قد تمّيز بتقلب الأوضاع السياسية، فقد كانت بغداد تعاني من عدم الاستقرار بسبب المشاكل، والتحديات، وكانت السلطة الفعلية بيد السلاجقة[31].، وكذلك بسبب الصراعات المذهبية لا سيما بين أتباع المذهبين الشافعي والحنبلي، وبين الحنابلة والأشاعرة، وصراع الخلافة مع الباطنية، الى ما هنالك من المشاكل التي واجهت الخلافة العباسية،" فكثر فيها الرفض، والسب، وعظم الخطب"[32]، وانعكست أثارها السلبية على الأوضاع العامة، كما كان لها تأثيرها على النواحي العلمية، فقد أدى ذلك الى بروز الكثير من التيارات الفكرية، والفلسفية، وشاع التصّوف، وأصبح سمة من سمات ذلك العصر، وكانت مساجد بغداد، ومدارسها تعج بالعلماء، وطلبة العلم، الذين ارتحلوا الى بغداد من مُختلف أصقاع العالم الإسلامي، وكان المجتمع

---

25 ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص 188.

26 ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص 190.

27 التاذفي، قلائد الجواهر، ص193.

28 ابن العماد، شذرات، مج1، ص333. .

29 ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص 198-199.

30 عبدالقادر الجيلاني، فتوح الغيب، تحقيق. عاصم ابراهيم الكيلاني(بيروت:2017)، ص10-11؛ ابن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر، ج12، ص 252؛ صالح احمد الشامي، مواعظ الشيخ الجيلاني، ص16-17.

31 الكيلاني،الشيخ عبدالقادر الجيلاني الامام، الزاهد،ص102-112.

32 ابن العماد، شذرات الذهب، مج1، ص328.

البغدادي يضم أعراقاً، وأجناساً مُختلفة من المسلمين كالعرب، والفرس، والترك، والسودان، كما ضّم طوائف من اليهود، والنصارى، والصابئة[33].

وكان الجيلاني قد دخل بغداد شاباً سنة 488هـ/1095م[34] في عهد الخليفة المستظهر بالله، أبو العباس احمد بن المقتدي بأمر الله العباسي (487- 512هـ/ /1094- 1118م)،الذي كثر في عهده المشاكل،وكانت السلطة الفعلية بيد السلاجقة، مما حدا بالشيخ الجيلاني الى الانصراف بكل جهده ليكون مُصلحاً، ومُرشداً، فقد قضى جّل حياته في الوعظ، والارشاد، والتدريس، والتأليف، وكان له اتصال مباشر مع الناس، فقد الزم نفسه تربيتهم، وتوجيههم الى طريق الهداية، والسعادة التي لا تزول لذتها عن القلوب، والفرحة التي لا تنغصها أحزان الدنيا ما دام الانسان مُلتجاً الى الله عّز وجّل.

وعلى الرغم من الصعوبات، والظروف القاسية التي كابدها في حياته، الا أنه بقي مُحافظاً على علو همته، وعظيم اخلاصه من أجل مواصلة رسالته في النصح، والارشاد، والدعوة الى الله، وقد وصف الشيخ الجيلاني معاناته في سبيل طلب العلم فقال: " وكنت أقتات بخرنوب الشوك، وقمامة البقل، وورق الخس من جانب النهر والشط، وبلغت الضائقة في غلاء نزل ببغداد إلى أن بقيت أيامًا لم آكل فيها طعامًا، بل كنت أتتبع المنبوذات أطعمها، فخرجت يومًا من شدة الجوع إلى الشط لعلي أجد ورق الخس أو البقل، أو غير ذلك فأتقوّت به. فما ذهبت إلى موضع إلا وغيري قد سبقني إليه وإن وجدت أجد الفقراء يتزاحمون عليه فأتركه حُبًّا، فرجعت أمشي وسط البلد لا أدرك منبوذًا إلا وقد سبقت إليه، حتى وصلت إلى مسجد ياسين بسوق الريحانيين ببغداد وقد أجهدني الضعف، وعجزت عن التماسك، فدخلت إليه وقعدت في جانب منه وقد كدت أصافح الموت، إذ دخل شاب أعجمي ومعه خبزٌ صافٍ وشواء، وجلس يأكل، فكنت أكاد كلما رفع يده باللقمة أن أفتح فمي من شدة الجوع، حتى أنكرت ذلك على نفسي: فقلت ما هذا؟ وقلت: ما ههنا إلا الله أو ما قضاه من الموت، إذ التفت إلى العجمي فرآني فقال: بسم الله يا أخي! فأبيت فأقسم علي فبادرت نفسي فخالفتها فأقسم أيضًا فأجبته، فأكلت متقاصرًا، فأخذ يسألني: ما شغلك؟ ومن أين أنت؟ وبمن تعرف؟ فقلت: أنا متفقّهٌ من جيلان! فقال: وأنا من جيلان فهل تعرف شابًّا جيلانيًّا يُسّمى عبد القادر يُعرف بسبط أبي عبد الله الصومعي الزاهد؟ فقلت: أنا هو، فاضطرب وتغير وجهه وقال: والله لقد وصلت إلى بغداد معي بقية نفقة لي، فسألت عنك فلم يرشدني أحد ونفذت عقَّتي، ولي ثلاثة أيام لا أجد ثمن قوتي، إلا مما كان لك معي، وقد حلت لي الميتة، وأخذت من وديعتك هذا الخبز والشواء، فكل طيبًا فإنما هو لك وأنا ضيفك الآن بعد أن كنت ضيفي، فقلت له: وما ذاك؟ فقال: أمُّك وجهّت لك معي ثمانية دنانير فاشتريت منها هذا للاضطرار، فأنا معتذر إليك! فسكَّتُّه وطيّبتُ نفسه ودفعت إليه باقي الطعام وشيئًا من الذهب برسم النفقة فقبله وانصرف" [35].

33 صفا قاسم عبداللطيف، الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية في العراق ابان عصر السلاجقة(447–590هـ)، رسالة ماجستير، جامعة النيلين السودان، 2017، ص96–102.

34 الذهبي، سير اعلام،ج20، ص443؛ ابن رجب، الذيل، ج1، ص189؛ الكيلاني، الشيخ عبدالقادر الجيلاني الزاهد، ص88.

35 الذهبي، سير اعلام النبلاء، ج20، ص444–445؛ ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ج1،ص204–205؛ الشعراني، الطبقات، ج1، ص109.

ولم يُفارق الشيخ عبدالقادر الجيلاني الحياة الا بعد أن أرسى قواعد متينة لدعوته حيث ترك من بعده تلاميذ، ومريدين حملوا لواء الدعوة الإسلامية، وأعلوا فيها كلمة الحق، والدين، وكانت وفاته رحمه الله سنة 561هـ/ 1165م، وله تسعون عاماً[36]، وشّيعه خلق لا يحصون، وكان يوماً مشهوداً،ودفن في رواق مدرسته[37]، وجاء نقلاً عن ابنه موسى(ت:618هـ/ 1221م) يصف حال والده عند سكرات الموت أنه كان يقول:" استعنت بلا اله الا الله الحي القيوم الذي لا يموت ولا يخشى الموت، سبحان من تعزز بالقدرة وقهر عباده بالموت، لا اله الا الله محمد رسول الله"[38].

2. مفهوم التصّوف عند الشيخ عبدالقادر الجيلاني

تمّيز العصر الذي عاش فيه الجيلاني بشيوع تيار الزهد، والتصّوف في بغداد، وغيرها من الحواضر الإسلامية كرد فعل لما أصاب المجتمع الإسلامي من المفاسد، والفتن، والابتعاد عن جوهر الدين، وسلوكياته القويمة، وكان لشيوخ الصوفية في كثير من الأحيان أثر ايجابي في التقريب بين المذاهب، والتيارات الفكرية المختلفة، من خلال انتهاجهم للطرق السلمية في الدعوة المبنية على مُجاهدة النفس، وتهذيبها، وبهذا الصدد قال الشيخ عبد القادر الجيلاني في معرِض تعريفه للتصّوف:" بأنه الصدق مع الحق، وحسن الخُلقُ مع الخَلْق" [39]، وعرّفه أيضاً بقوله:" هو تقوى الله وطاعته، ولزوم ظاهر الشرع وسلامة الصدر، وسخاء النفس، وبشاشة الوجه، وبذل الندى وكف الأذى، والفقر، وحفظ حرمات المشايخ، والعشرة مع الاخوان، والنصيح للاصاغر والاكابر، وترك الخصومة، والارفاق وملازمة الايثار، ومجانبة الادخار، وترك صحبة من ليس من طبقتهم، والمعاونة في أمر الدين والدنيا"[40].

وقد جمع الجيلاني في مسلكه، وطريقته الصوفية على منهج يجمع بين العلم باحكام الشريعة الإسلامية، وبين التطبيق العملي، وفي هذا قال مُخاطباً مريديه:" انظر لنفسك نظرة رحمة وشفقة، واخترلها خير القبيلتين، وافردها عن أقوال السوء من شياطين الانس والجن، واجعل الكتاب والسنة امامك، وانظر فيهما، واعمل بهما، ولا تغتر بالقيل والقال والهوس" [41]، ولا تخالفوه فتتركوا العمل بما جاء به وتخترعوا لانفسكم عملاً، وعبادة،كما قال عزّ وجّل في حق قوم ضّلوا سواء السبيل ﴿ ورهبانية ابتدعوها ما كتبناها عليهم ﴾ [42].

كما بيّن الشيخ عبدالقادر أن التصّوف الحقيقي مبني على ثمان خصال لا بد من توفرها في من يدعي أنه سالك للزهد، والتصّوف، وهي: 1- السخاء 2- والرضى 3- والصبر 4- وسرعة الفهم بالإشارة 5- وصفاء النفس 6-

---

36 ابن الجوزي، المنتظم، ج18،ص173 ؛ ابن رجب، ذيل طبقات الحنابلة، ج1،ص206.

37 الذهبي، سير اعلام، ج20، ص450، ابن العماد، شذرات الذهب، مج1، ص 336.

38 الجيلاني، الفتح الرباني، ص 373-374.

39 عبدالقادر الجيلاني،الغنية لطالبي طريق الحق عّز وجّل، وضع حواشيه ابو عبدالرحمن صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية (بيروت:1997)،ج2، ص272.

40 عبدالله خضر حمد، ديوان عبدالقادر الجيلاني، دراسة اسلوبية،مكتبة القلم(بيروت:2017)، ص49-50.

41 عبدالقادر الجيلاني، فتوح الغيب، ص61-62. .

42 سورة الحديد، الآية(27).

واصطفاؤها، 7- والتأمل والتفكر في آيات الله في الكون، والنفس، ويسميها الصوفية السياحة، 8- وأخيرًا الفقر، ويكون فيه العبد ذليلًا مُنكسرًا بين يدي خالقه، مُعتمدًا عليه مُخلصًا في دعائه [(43)]، ومتى ما تحققت هذه الصفات في العبد بلغ مرحلة التصّوف أو الصفاء، كما يرى الشيخ الجيلاني، فالصوفي عنده من صفاء النفس، ولذلك وضع معنى اصطلاحيًا للصوفي بقوله:" الصوفيّ من صفا باطنه، وظاهره بمتابعة كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، والصوفي الصادق يصفو قلبه عما سوى مولاه عز وجّل، وهذا شيء لا يجيء بتغيير الخرق وتعفير الوجوه، وجمع الأكتاف ولقلقة اللسان وحكايات الصالحين، وتحريك الأصابع بالتسبيح والتهليل، وإنما يجيء بالصدق في طلب الحق عزّ وجّل، والزهد في الدنيا، وإخراج الخلق من القلب وتجرّده عمّا سوى مولاه عزّ وجّل[(44)]."، وجاء عنه قوله لأحد مريديه:" الخلق حجابك عن نفسك، ونفسك حجابك عن ربّك، ما دمت ترى الخلق لا ترى نفسك، وما دمت ترى نفسك لا ترى ربك" [(45)].

وقد ساهمت عوامل عديدة في بلورة، وصياغة فكر الشيخ الجيلاني، وطريقته الصوفية لعّل من أبرزها نشأته، وتربيته في ظل أسرة عرفت بالتدين، وقد أشار الجيلاني الى ذلك بالقول:"كان الدي زاهد في الدنيا مع مقدرته عليها، ووالدتي وافقته على ذلك ورضيت بفعله كانا من أهل الصلاح، والديانة، والشفقة على الخلق[(46)].

كما ساهمت رحلته الى بغداد في لقاء كبار العلماء، والفقهاء، ومشايخ الصوفية الذين أثروا في شخصيته خاصةً شيخه حماد الدباس الذي صاحبه، وأخذ عنه الطريقة [(47)]، وكذلك تأثره بمُصنّفات من سبقه من العلماء كالإمام الغزالي (ت: 555هـ/ 1160) ومدرسته الفكرية التي حاولت الجمع والتوفيق بين الفقه، والتصّوف،كما كان لتدهور الأوضاع العامة في بغداد، وانتشار الفتن، والمفاسد، والصراعات بين أصحاب المذاهب المختلفة، وانحراف بعض رجالات الدين أثر بالغ في انتهاجه لسلوك الدعوة، والاصلاح المبني على قواعد الشرع المتينة،[48].

وقد استطاع الجيلاني أن يُؤسّس لطريقته الصوفية القائمة على العمل، والاخلاص، ومُجاهدة النفس، ومداومة الوعظ، والارشاد، والمناصحة كوسيلة لاصلاح الفرد، والمجتمع،والعمل على تنقية التصّوف مما علق به انحرافات سلوكية، وفكرية، وحارب كل اتجاه يدعوا الى تحريم ما أحّل الله، أو أن يحّل ما حرم الله، والحث على التمسك بكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم كمنهج عملي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والصدق مع الله، والاخلاص في العمل لله وحده، ومجاهدة النفس في سبيل مرضاة الله عزّ وجّل، والدعوة لصحبة الصالحين، فصحبتهم حفظ للنفس، فيقول:" فادخل بالظلمة في المصباح، وهو كتاب الله، وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم لا تخرج عنهما فان خطر خاطر أو وجد الهام فأعرضه على كتاب الله، وسنة نبيه صلى الله وعليه وسلم، فان وجدت فيهما تحريم ذلك مثل أن تلهم بالزنا،

---

43 البغدادي، الفيوضات الربانية، ص 43.

44 الجيلاني، الفتح الرباني،ص115..

45 ابن رجب، الذيل، ج1، ص 203؛ ابن العماد، شذرات، مج1، ص332؛ الشعراني، الطبقات الكبرى،ج1، ص110.

46 الجيلاني، الفتح الرباني، ص278.

47 ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة،ج1، ص 190.

48 ابن العماد، شذرات الذهب، مج1،ص328.

والرياء، ومخالطة أهل الفسق، والفجور وغير ذلك من المعاصي فادفعه عنك، واهجره ولا تقبله، ولا تعمل به، وأقطع بأنه الشيطان اللعين"[49]، وفي موضع اخر قال" طر الى طريق الحق بجناحي الكتاب والسنة "[50]، وكان رحمه الله محباً للخير،عطوفاً، شفيقاً بعامة الناس، لا سيما الفقراء وذوي الحاجة، دائم الدعاء لهم[51]

وقال أيضاً:" طريقتنا هذه مبنية على الكتاب والسنة، وسلامة الصدر، وسخاء اليد، وبذل الندى، وكف الجفا، وحمل الأذى، والصفح عن عثرات الاخوان"[52]،كما كان يدعوا مريديه الى الايثار، والصبر، والمسارعة في الصفح والعفو،وكظم الغيظ، وتناسي إساءات الناس إليه، ومعاملة الناس على قاعدة الحب في الله، والبغض فيه، وفي ذلك يقول:" إذا وجدت في قلبك بغض شخص أو حبَّه فأعرض أعماله على الكتاب والسنة".[53].

وكان الشيخ الجيلاني مُتمسكاً في مسائل التوحيد، والصفات، والقدر، بمذهب أهل السنة[54]، وقضية التوحيد عنده من القضايا الاساسية التي تقوم عليها العقيدة الإسلامية، وحتى يتحقق التوحيد لا بد من التخلص من الشرك، والشرك كما بين الشيخ الجيلاني: شركان، شرك في الظاهر، وهو عبادة الاصنام، وشرك في الباطن وهو الاتكال على الخلق ورؤيتهم في الضر والنفع[55]، وقال ايضاً: " كيف تقول لا اله الا الله وفي قلبك كم اله؟ كل شيء تعتمد عليه وتثق به دون الله فهو صنمك لا ينفعك توحيد اللسان مع شرك القلب"[56]، **وقال أيضا:" دع عنك الشرك بالخلق ووحد الحق عّز وجّل هو خالق الأشياء جميعها، يا طالب الاشياء من غيره. ما أنت بعاقل..." [57]، وهكذا فقد وضّح فكرة الشرك الباطن حتى يبتعد عنها المسلم ويكون موحداً ظاهراً وباطناً.**

وكان الجيلاني حازماً في الرد على أصحاب البدع، والزنادقة المتهاونين في أداء الفرائض بقوله، وقدّم نصائح قيمة للمريدين مُحذراً اياهم من الغلو والشرك بالله عزّ وجل، فقال مُخاطباً مريديه:" اتبعوا ولا تبتدعوا، وافقوا ولا تخالفوا،أطيعوا ولا تعصوا، اخلصوا ولا تشركوا، وحّدوا الله عّز وجّل وعن بابه فلا تبرحوا، سلوه ولا تسالوا غيره، توكلوا عليه ولا تتوكلوا على غيره" [58]، والمتصّوف الحقيقي عنده لا يخترع لنفسه عبادات، وطقوس لم ترد في الشرع، بل عليه الالتزام بالكتاب، والسنة التزاماً حرفياً. [59]، فمن أراد الخير والنجاة فعليه بالإسلام، ثمّ الاستسلام، ثمّ العلم ثمّ المعرفة[60].

49 الجيلاني، فتوح الغيب، ص28.

50 الجيلاني، فتوح الغيب، ص13.

51 الندوي، رجال الفكر والدعوة، ج1، ص 305.

52 اسماعيل القادري، الفيوضات الربانية في المآثر والاوراد القادرية، مطبعة البابي الحلبي(القاهرة:د/ت)، ص39؛ سعيد بن مسفر القحطاني، الشيخ عبدالقادر واراءه الاعتقادية، والصوفية، مكتبة الملك فهد الوطنية (الرياض: 1997)،ص 639.

53 الشعراني، الطبقات الكبرى،ج1/ 113.

54 ابن رجب، الذيل، ج1، ص199؛ ابن العماد، شذرات، مج1، ص 334.

55 الجيلاني، الفتح الرباني، ص144؛ الشامي، مواعظ الشيخ عبدالقادر الجيلاني، ص24.

56 الجيلاني، الفتح الرباني، ص155.

57 الجيلاني، الفتح الرباني، ص12.

58 الجيلاني، الفتح الرباني، ص192.

59 الجيلاني، الفتح الرباني، ص؛ الشعراني، الطبقات الكبرى،ج1، ص 110.

60 عثمان بن احمد الحسيني،حكم ووصايا الشيخ عبدالقادر الجيلاني، مؤسسة هارون الرشيد للغة العربية(دمشق:2018)،ص19.

ودعا الشيخ الجيلاني الى الاتصاف بالصفات الحميدة، ودعا الى مجاهدة النفس من أجل بلوغ مرحلة التصّوف الحقيقية، ومنها: تجنب الحلف بغير الله عزّ وجّل، وتجنب الكذب جاداً أو هزلاً، وتجنب نكث العهود، وتجنب اللعان بين الأشخاص والدعاء عليهم، وتجنب قطع الشهادة على أحد من أهل القبلة، وتجنب المعاصي، والسعي للامر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقطع الطمع بين الأدميين، والتوّكل على الله، والثقة بالله عّز وجّل، والتحّلي بخلق التواضع، ففيه يدرك العبد منازل الصالحين، وهي كمال التقوى(61)، **وكار رحمه الله زاهداً، من أقواله المأثورة"** لأصحابه:" أخرج الدنيا من قلبك الى يدك، فانها لا تضرك"(62)

مما سبق يظهر لنا أن مفهوم التصّوف لدى الشيخ عبدالقادر الجيلاني، هو سلوك يسمو بصاحبه الى أعلى درجات العبودية لله، مُوقنًا حقّ اليقين أنه لا معبود بحق سوى الله، ومترجمًا هذا بسلوكه مع نفسه، ومع الناس ومع البيئة المحيطة به، زاهدًا بمتاع الدنيا، وليس الزهد الذي يغيّب صاحبه عن هموم أمته والنظر في أحوالها فهذا الصوفي الزاهد يبقى واحدًا من أفراد الأمة يصيبه ما يصيب المسلمين، ولا يظن نفسه بمعزل عمّا ينزل فيها من بلاء.

3. منهج الشيخ عبدالقادر الجيلاني في الدعوة، والاصلاح

من المعروف أن الشيخ عبدالقادر الجيلاني عاش في عاصمة الخلافة العباسية ببغداد في القرن السادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي، وهو العصر الذي كثرت فيه التحديات، والمشاكل، واشتد فيه الظلم، والاستبداد، وكثرت فيه الحروب، والصراعات السياسية، والفكرية، والمذهبية التي طالت أغلب فئات المجتمع، ولم تسلم منها المذاهب السنية ذاتها لا سيما بين أتباع المذهبين الشافعي والحنبلي، وبين الحنابلة والاشاعرة، فضلاً عن صراع السنة مع الباطنية، والملاحدة الى ما هنالك من المشاكل التي واجهت المجتمع الإسلامي آنذاك وانعكست أثارها السلبية على الأوضاع الأمنية، والاقتصادية، والاجتماعية، كما أثرت تلك الأوضاع المزرية على التصّوف الإسلامي بعد أن انحرف بعض أصحابه عن مسار الشرع الإسلامي الحنيف بما شاع من الخرافات، والأباطيل بسبب شيوع الجهل، وفي وسط تلك الظروف عاش الشيخ عبدالقادر الجيلاني وكان المجتمع الإسلامي بأمس الحاجة الى طريقته، ومنهجه الاصلاحي الذي كان يقوم على قاعدة مُجاهدة النفس، وتهذيبها بالاخلاق الفاضلة كالابتعاد عن الكذب قولاً وقبولاً ونشراً، والوفاء بالوعود، واجتناب الدعاء على أحد من الخلق، وتجنب الظلم قولاً وفعلاً، والابتعاد عن وصف أحد من أهل القبلة بكفر أو شرك أو نفاق، وغض النظر عن المعاصي، والاستغناء عن الخلق، وعدم الاعتماد عليهم في حاجة مهما صغرت وهذا يحمل الداعية في أعينهم عزيزاً ويهبه شجاعة على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويخلص من الرياء والتصّنع للمخلوقين، والتواضع، والشفقة على الخلق، والتوكل، والحياء من الخالق عّز وجّل، كما كان يوصي مريديه بدوام ذكر الله تعالى، وشكره في العلن، والخفاء كون الذكر أحد ينابيع الايمان، والكشف عند الصوفية (63) فكان

61 عبدالقادر الجيلاني، آداب السلوك والتوصل الى منازل الملوك، تحقيق. محمد غسان نصوح عزقول، دار السنابل(دمشق: 1999)،ص187-191؛ عبدالمنعم الحنفي، الموسوعة الصوفية، دار الرشاد(القاهرة:1992)،ص114.

62 الشطنوفي، بهجة الاسرار، ص151؛ الشعراني، الطبقات الكبرى، ج1، ص110.

63 يوسف زيدان، ديوان عبدالقادر الجيلاني، دار الجيل(بيروت:د/ت)،ص38.

بذلك صاحب رسالة سامية، فقد رأى ما أصاب المسلمين من تشتت، وتناحر وما استولى عليهم من حب الدنيا والتقاتل على الملك والجاه والسلطان، وانصرافهم الى المادة والمناصب الدنيوية، لذلك أخذ على عاتقه هداية الناس بالوعظ والارشاد، والدعوة والتربية، واصلاح النفوس، وتزكيتها ومحاربة النفاق، والشغف بالدنيا، والتكالب على حطامها، والعبادة الحقيقية عنده هي في مخالفة النفس، والهوى متثالاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ اللَّهِ﴾ (64)، واتباع الأمر عنده على قسمين: احدهما: ان تاخذ من الدنيا القوت الذي هو حق النفس، وتترك الحظ وتؤدي الفرض وتشتغل بترك الذنوب ما ظهر منها وما بطن، والقسم الثاني: ما كان باطن، وهو امر الحق عّز وجّل(65)،

لقد وضع الشيخ الجيلاني منهجاً يضم آداباً، وتعاليماً خاصة بالمريدين يلتزمون بها ويعاملون بها حين انتسابهم للطريقة القادرية، وقسّمها الى آداب المريد مع الشيخ، وآداب الشيخ مع المريد وتحديد حقوق وواجبات المريد والشيخ، ووضع باب من كتابه" الغنية لطالبي طريق الحق عّز وجّل " ينّص على أهمها (66)، واعتمد الشيخ على مبدأ تربية المريدين روحياً، وعلمياً مع مراعاة استعدادات كل مريد ثمّ الصبر عليه، ويهدف بذلك لاعدادهم من أجل حماية رسالة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة الى الله عّز وّجل(67).

ومن أهم القواعد، والأصول التي وضعها الشيخ عبد القادر لسالكي طريق التصّوف نذكر:-

* مجاهدة النفس: في قوله:" كلما جاهدت النفس وقتلتها بالطاعات ماتت كلما اكرمتها ولم تنهها في مرضاة الله حييت ثم قال وهذا هو معنى الحديث " رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد الاكبر" (68)،والاصل في المجاهدة مُخالفة الهوى(69).

* التوّكل: وقد عرّفه الشيخ الجيلاني بـ:" تفويض الامور الى الله عّز وجّل، والتنقي عن ظلمات الاختيار، والتدبير، والترقي الى ساحات شهود الاحكام والتقدير، فيقطع العبد أن لا تبديل للقسمة، فما قسم له لا يفوته، وما لم يقّدر له لا يناله، فيسكن قلبه الى ذلك ويطمئن الى وعد مولاه فيأخذ من مولاه "(70).

* الشكر: على المريد أيضاً أن يكون عبداً شاكراً لله: قال الشيخ الجيلاني:" حقيقة الشكر عند أهل التحقق الاعتراف بنعمة المنعم على وجه الخصوص، وقيل حقيقة الشكر الثناء على المحسن بذكر احسانه، فشكر العبد لله تعالى ثناؤه عليه بذكر احسانه اليه، وشكر الحق سبحانه للعبد ثناؤه عليه بذكر احسانه له"(71)، والشكر اقسام:" شكر

64 سورة ص، الآية (26).
65 الجيلاني، آداب السلوك،ص69.
66 عبدالقادر الجيلاني، الغنية، ص 277 وما بعدها.
67 ماجد عرسان الكيلاني، هكذا ظهر جيل صلاح الدين الايوبي وهكذا عادت القدس، ط3، دار القلم(الامارات العربية: 2002)، ص 188.
68 الجيلاني، فتوح الغيب، ص13.
69 الجيلاني، الغنية، ص 309.
70 الجيلاني، الغنية، ص 317..
71 الجيلاني، الغنية، ص 324.

اللسان بالاعتراف بالنعمة أنها من الله عّز وجّل، وشكر القلب بالاعتماد الدائم والعقد الوثيق الشديد المتبرم، وشكر الجوارح باستعمالها في طاعة الله عّز وجّل "[72]،فهو بذلك يُعّرف الشكر بأنه الاعتراف بنعم الله صاحب الفضل لا غيره.

* الصبر: حّث الشيخ الجيلاني على الصبر فقال: " فان الدنيا كلها افات، ومصائب والنادر منها غير ذلك ما من نعمة الا وفي جانبها نقمة، وما من فرحة الا ومعها ترحة، وما من سعة الا ومعها ضيق، أعطوا الدنيا حياتكم وتناولوا أقسامكم منها بيد الشرع فانه هو الدواء في تناول ما يؤخذ من الدنيا"[73].

* الرضا: وقال في سبيل الحصول على الرضا " من أراد أن يحصل له الرضا بقضاء الله عّز وجّل فليدم ذكر الموت فان ذكره يهّون المصائب، والأفات..لما وافقت وتلذذت بالرضا في حال البلاء جاءتك النعم من كل جانب ومكان"[74].

* حسن الخلق: قال الشيخ عبدالقادر في الخلق الحسن" أنه أفضل مناقب العبد، وبه تظهر جواهر الرجال والانسان مستور بخلقه مُشهور بخلقه "، وقال:" علامة حسن الخلق كف الأذى واحتمال المؤن"، وحسن الخلق مع الله عّز وجّل أن تؤدي أوامره وتترك نواهيه وتطيعه في الأحوال كلها من غير اعتقاد استحقاق العوض عليه، وتسلم جميع المقدور اليه من غير تهمة وتوحده من غير شرك، وتصّدقه في وعده من غير شك"[75].

هكذا فقد افنى الشيخ الجيلاني حياته في الدعوة والتربية، واستطاع بقوة تاثيره وعظيم همته واخلاصه الذي لم يكن له حد أن يذلل الظروف والتحديات، و" انتصر أهل السنة بظهوره" [76] وحصل له الاقبال التام من الناس الذين التفوا حوله معتقدين بديانته، وصلاحه، فانتفعوا بكلامه ووعظه، ولم يفارق الجيلاني الحياة الا بعد أن ارسى قواعد متينة لدعوته حيث ترك من بعده مريدين حملوا لواء طريقته وساروا بها في الأفاق[77]، واتخذ لنفسه منهجاً رشيداً عالج فيه موضوعات دينية، ودنيوية شتى، لعّل من أبرزها:

أ– نصرته للدين

قضى الشيخ الجيلاني حياته في النصح، والدعوة الى الله، ولم يكن يرجوا من وراءها شهرة أو جاهاً، من أقوله مُخاطباً الحاضرين لمجلسه:" يا خلق الله اني اطلب صلاحكم، ومنفعتكم بالجملة اتمنى غلق أبواب النار وعدمها بالكلية، والا يدخلها أحد من خلق الله عز وجل، وانما تمنيت هذه الأمنية لاطلاعي على رحمة الله عّز وجّل، وشفقته على

72 الجيلاني، فتوح الغيب، ص 84-85. .

73 الجيلاني، الفتح الرباني، ص 41.

74 عبدالقادر الجيلاني، الفتح الرباني، ص 240.

75 عبدالقادر الجيلاني، الغنية، ص 321-322.

76 ابن رجب، الذيل على طبقات الحنابلة، ج1، ص191.

77 الحنفي، الموسوعة الصوفية، ص114.

خلقه، قعودي لمصالح قلوبكم وتهذيبها لا لتغيير الكلام وتهذيبه، لا تهربوا من خشونة كلامي فما رباني الا الخشن في دين الله عّز وجّل، كلامي خشن وطعمي خشن، فمن هرب مني ومن أمثالي لا يفلح"(78).

وكان للدعاة حسب تصوره سمات يتمّيزون بها وعلامات تدل على اخلاصهم وحبهم لاخوانهم المسلمين فكان يصفهم:"كيف لا يرحمون العصاة وهم موضع الرحمة مقام التوبة والاعتذار العارف خلقه من اخلاق الحق عّز وجّل فهو يجتهد في تخليص العاصي من يد الشيطان والنفس والهوى"(79). ويقول في موضع آخر عن صفات الدعاة واخلاصهم للدعوة:" المؤمن صادق في نصحه لاخيه المؤمن يبين له اشياء تخفى عليه تفرق له بين الحسنات والسيئات يعرف ما له وما عليه سبحان من القى في قلبي نصح الخلق وجعله اكبر همي اني ناصح ولا اريد على ذلك جزاء" (80).

كان الجيلاني يدعو أتباعه الى اتباع السنة، والشرع الحنيف من خلال التمسك بما جاء في الكتاب والسنة النبوية الشريفة، والعمل بهما أمراً ونهياً، أصلاً، وفرعاً، فيجعلهما جناحيه يطير بهما في الطريق الواصل الى الله عز وجل، ثمّ الصدق والاجتهاد حتى يجد الهداية والارشاد(81)، ومن أقوله أيضاً: " من لم يكن الشرع رفيقه في جميع أحواله فهو هالك مع الهالكين"(82).

والتصّوف الحقيقي من وجهة نظره لا بد أن يكون خاضعاً في شكله، وموضوعه للشريعة، التي هي الأصل (83).،وبخلاف ذلك يكون التصّوف نوعاً من الغلو، وضرباً من الباطل، وكان ضد دعاة الرهبانية، والبدع(84)، وكان يقول:" كل حقيقة لا تشهد لها الشريعة فهي زندقة، طر الى الحق عّز وجّل بجناحي الكتاب والسنة،"(85)، وقد بلغت شطحات الصوفية في عصره حداً تخوّف منه الإمام الغزالي من قبله، وحذّر من الوقوع فيه حيث بالغ المتصّوفون في دعواهم وأعلنوا وصولهم الى الحقيقة، وأنهم بلغوا الحد الذي تسقط معه الفرائض عمن بلغه، وبرزت فكرة وحدة الوجود ودبت الفوضى الدينية في خلواتهم، وزواياهم فتصّدى الجيلاني رحمه الله لهذا التيار العنيف، وصمد في وجه هذا الالحاد المخيف، وأعلن في شجاعة، وثقة كفر من ترك الفرائض مهما كانت منزلته فقال:" ترك العبادات المفروضات زندقة، وارتكاب المحظورات معصية لا تسقط الفرائض عن أحد في حال من الأحوال"(86).

وكان جريئاً في قول الحق لا يخشى في ذلك أحد حتى وان كان من ذوي السلطة والجاه، ولا يأخذه في الله لومة لائم، مثال ذلك نقده للخليفة العباسي المقتفي لأمر الله حين ولّي القاضي يحي بن سعيد بن المظفر، وكان مشهوراً

---

78 الجيلاني، الفتح الرباني، ص206.؛ الندوي، رجال الفكر والدعوة،ج1،ص306.

79 الجيلاني، الفتح الرباني، ص 224.

80 الجيلاني، الفتح الرباني، ص 39.

81 عامل النجار، الطرق الصوفية بمصر، دار المعارف، ط5(القاهرة:1992)،ص 15.

82 الجيلاني، الفتح الرباني 161..

83 الكيلاني، الشيخ عبدالقادر الجيلاني الامام، الزاهد، ص218.

84 الندوي، رجال الفكر، ج1، ص318.

85 الجيلاني، الفتح الرباني، ص179.

86 الجيلاني، الفتح الرباني، ص 54.

بالجور، فلما حضر الخليفة صلاة الجمعة قال الشيخ الجيلاني على المنبر وعلى رؤوس الاشهاد:" وليت على المسلمين أظلم الظالمين، فما جوابك غداً عند رب العالمين أرحم الراحمين" عندئذ ارتعد الخليفة وبكى وعزل القاضي[87].

وقال مُخاطباً العلماء المنافقين الذين كانوا يتزلفون للسلطة:" هذا النفاق الى متى؟ يا علماء يا زهاد؟ كم تنافقون الملوك والسلاطين حتى تأخذوا منهم حطام الدنيا وشهواتها ولذاتها؟ وانتم اكثر الملوك في هذا الزمن ظلمة وخونة في مال الله عز وجل وفي عباده اللهم اكسر شوكة المنافقين واخذلهم او تب عليهم، واقمع الظلمة، وطهر الارض منهم أو أصلحهم"[88]، كما قال مُخاطباً احدهم:" اما تستحي؟ قد حملك حرصك على انك تخدم الملوك وتاكل الحرام الى متى تاكل الحرام وتخدم الملوك الذين تخدمهم؟ يزول ملكهم وتتولى خدمة الحق عّز وجّل الذي لا يزول" كن عاقلاً واقنع باليسير من الدنيا حتى يأتيك الكثير من الاخرة"[89].

لقد كان الشيخ رحمه الله مثابراً على دعوته، وجهاده، وتربية المدعويين، وكان يشّبه الداعية بالطبيب الذي يعالج المرضى ليصل بهم الى بر السلامة والعافية فيقول:" العالم الرباني وداعية الحق طبيب يأتيه المرضى من كل نوع فيداويهم مما فيهم من مادة الداء ويريهم طريق الشفاء ويتوّجه بهم الى الله تعالى"، ولقد كان رحمه الله في دعوته يلمس القلوب برفق ويوجهها الى بارئها في لطف محاولاً أن يسلخها عن كل ما تعلّقت به من ماديات الحياة وزينتها ليربطها بخالقها ومبدعها ويُمثّل كل متعلقات القلب الهة ومتى تعّلق بها القلب أشرك بالله، فيقول في المجلس الأربعون من مجالسه الوعظية:" الفقه في الدين سبب لمعرفة النفس من عرف ربه عّز وجّل عرف الأشياء كلها به تصح له العبودية والعتق من عبودية غيره"[90].

وكان رحمه الله يستعمل اسلوب الاغراء حين يذّكر الناس بأن الله يغار عليهم، وأنه يريدهم لهذا فهو يصرفهم عن غيره جّل شأنه، ويبتليهم حتى يفرغهم لعبادته وحبه للمواجع كل ما يحصل لهم من البلاء انما ليكون الواحد منهم اثيراً عند ربه لا يشركه غيره فيقول رحمه الله:" ما أكثر ما تقول كل من أحبه لا تدوم صحبتي بحال بيننا أما بالغيبة او الموت او العداوة وانواع الأهوال بالتلف والفوات فيقال لك: أما تعلم يا محبوب الحق المغنى به المنظور اليه المغار له وعليه ان الله غيور خلقك له وتروم ان تكون لغيره؟ أما سمعت قوله عّز وجّل (يحبهم، ويحبونه) [91]، وقوله تعالى: ﴿وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون﴾ [92].

بهذا الاسلوب الأخّاذ وبمعالجة النفوس بمثل هذه الكلمات المؤثرة استطاع الجيلاني رحمه الله أن يؤّسس مدرسة ذات منهج رشيد انجذبت اليه القلوب وتأثرت به النفوس على اختلاف أهوائها، لما كان يتمتع به من قوة اليقين، وحرارة

87 الندوي، رجال الفكر والدعوة، ج1، ص 345.
88 الجيلاني، الفتح الرباني، ص216.
89 الجيلاني، الفتح الرباني، ص 221.
90 الجيلاني، الفتح الرباني، ص 162.
91 المائدة الاية (54).
92 الذاريات الاية(56).

الايمان، كما وجد فيه أهل الحقائق المعارف العلوم الدقيقة،فكان رحمه الله يقف كمنارة عالية من الايمان والعلم في بحر الظلمات والجاهلية يأوي اليه الغرقى، ويهتدي بها الحائرون[93]، وقد بدا أثر هذا المنهج واضحاً في عدد ضخم من الناس لا يحصيهم عدد الا الله وصلحت به نفوسهم وانقادوا له طائعين وحملوا الأمانة بعد الشيخ الجيلاني باخلاص وساروا بها في الأفاق لا يوليهم شيء عن غايتهم ولا يردهم راد عن هدفهم.

ب–دعوته الى العمل، وذم التقاعس

عُرف عن الشيخ عبد القادر الجيلاني دعوته الى العمل الجاد الذي يعود على الناس بالخير، وعلى المجتمع بالرفاه والرخاء وحذّر من التوغل في طلب الدنيا لأن ذلك يصرف الناس عن الآخرة ويلهيهم عن العبادة والطاعة ودعا الى أخذها برفق والاستمتاع بطيبتها في اتزان لأن ذلك يحقق للنفس البشرية ميولها ولا يتعارض مع طموحها، وجاء عنه قوله أيضاً:" اعبدوا الله عّز وجّل، واستعينوا على عبادته بكسب الحلال أن الله عّز وجّل يحب عبداً مُؤمناً مُطيعاً اكلاً من حلاله، يحب من يأكل بكسبه، ويبغض من يأكل بنفاقه، وتوّكله على الخلق"[94]، والمؤمن يعمل لدنياه، وآخرته معاً، وكان العاطلون في نظره هم عالة على المجتمع، لا يسهمون في تحضيره، ولا أثر لهم في تقويمه، وقد لقيت دعوات الشيخ، وتوجيهاته لمريديه الى العمل صداها، وهذا ما يفسر كثرة انتساب جماعات الحرفيين الى الطريقة القادرية، فقد كثر بين صفوفهم التجار، والنجارون، والحدادون، والبناؤون وغيرهم، ممن ساروا على نهج الجيلاني، وسيرته في الدعوة،وتهذيب النفوس،فكان لهم فضل في المحافظة على روح الإسلام،وشعلة الايمان،وحماسة الدعوة، والجهاد، وقوة التمردعلى الشهوات،وكان لهم فضل في نشر الإسلام في الامصار البعيدة التي لم تغزها جيوش المسلمين[95]،

ج – دعوته الى العلم، والتعلم

كان يقدم دروس في شتى العلوم وبشكل مكثف اذ يقول له ابنه عبدالمطلب: " كان والدي يتكلم في الاسبوع وثلاث مرات في المدرسة بكرة الجمعة، وعشية الثلاثاء، وبالرباط بكرة الأحد، وكان يحضره العلماء، والفقهاء والمشايخ،وغيرهم ومدة كلامه على الناس أربعون سنة أولها سنة 521 وآخرها 561هـ / 1165م وحدة تفسيره للتدريس والفتوى ثلاث وثلاثون سنة أولها سنة 528 واخرها 561 هجرية، ان تواضع الشيخ وادراكه للرسالة الملقاة على عاتقه هو الذي جعله يتجه الى التعليم فاذا بالشيخ عبدالقادر ممن انتهت اليه الرئاسة الدينية، والعلمية، وكان يكفي طالب العلم كمنهاج لاصلاح العباد فقد ورث ادارة المدرسة التي أسسها شيخه ابو سعيد المخرمي، وعمل على توسيعها الى أن صارت مركزاً للعمل والفتوى والوعظ بل أنه أضاف الى ذلك بناء رباط الى جانب المدرسة ليكون سكناً للطلبة الوافدين.

---

93 رجال الفكر والدعوة، ج1،ص251؛ الشامي، مواعظ الشيخ عبدالقادر الجيلاني، ص15.

94 الندوي، رجال الفكر، ج1، ص319.

95 أبو الحسن علي الحسني الندوي، ربانية لا رهبانية، دار القلم(بيروت:2000)، ص445-46.

وقد وصف االفقيه المحّدث أبو محمد عبدالله بن احمد بن قدامة المقدسي (ت: 620هـ/ 1223م) طريقة عبد القادر في التعليم، وأثره في طلبته فقال: " دخلنا بغداد سنة احدى وستين وخمسمائة فاذا بالشيخ عبدالقادر ممن انتهت اليه الرئاسة بها علماً وعملاً وحالاً واستفتاءاً ،وكان يكفي طالب العلم من قصد غيره من كثرة ما اجتمع فيه من العلوم، والعبرعلى المشتغلين وسعة القدر،وكان ملء العين، وجمع الله فيه أوصاف جميلة وأحوالاً عزيزة وما رايت بعده مثله"[96].

الاستنتاجات

من أهم الاستنتاجات التي يمكن الخروج بها مما سبق بحثه:

- يُمّثل الشيخ عبدالقار الجيلاني من كبار أئمة التصّوف الإسلامي، وشيوخها الكبار في العالم الإسلامي، وهو مُؤسس الطريقة القادرية التي انتشر مُريدوها في أرجاء العالم الإسلامي، وهي أول طريقة صوفية مُنظّمة، وكان لمريدوها فضل كبير في المحافظة على روح الإسلام، وحمل شعلة الايمان، وحماسة الدعوة، فنشروا الإسلام في الأمصار البعيدة التي لم تصلها الجيوش الإسلامية.

- ساهمت ظروف عديدة في حياة الشيخ الجيلاني، وتربيته الروحية، لعّل من أبرزها نشأته في ظل أسرة عرفت بالتقوى، والصلاح، كما ساهمت رحلته الى بغداد في لقاء كبار العلماء، والمشايخ، الذين أثروا في شخصيته، فضلاً عما شهدته بغداد في عصره من انتشار المفاسد، والصراعات بين أصحاب المذاهب المختلفة، مما ترك أثره في شخصية الجيلاني، ونزعته الاصلاحية.

- استطاع الشيخ الجيلاني من خلال دعوته، ومنهجه السلوكي الذي استمد اصوله من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة أن يعود بالتصّوف الإسلامي الى مساره الصحيح من خلال تنقيته من كل ما علق به من البدع، والأفكار، والفلسفات الدخيلة، وكان لدعوته، ومجالسه الوعظية أثر ايجابي في اصلاح المجتمع الإسلامي الذي كان يعاني في القرن السادس الهجري/12م من المشاكل، والفتن، والصراعات المذهبية، فكان ظهوره، ودعوته بمثابة استجابة لتحديات ذلك العصر من أجل نصرة الدين، وتجديد معالمه السنية.

- أفنى الشيخ حياته في الوعظ، والارشاد، والتدريس، والدعوة الى الله، وكان هدفه اصلاح الفرد، والمجتمع مما علق به من الأهواء في عصر شاع فيه الفساد، وما كان يحصل له هذا التأثير، والقبول لولا صدقه، واخلاصه، وتفانيه، وشعوره بالمسؤلية والأمانة الملقاة على عاتقه، فضلاً عن بلاغة خطاباته الأدبية، وقوة اقناعه التي لامست أذان، وقلوب المتلقين لها، واستطاع أن يُؤسس لدبلوماسية الخطاب، والحوار الهاديء البنّاء الواعي بعيداً عن اي خطابات حماسية أو اقصائية.

96 الشعراني، طبقات الشعراني، ج، ص 110، عامل النجار، الطرق الصوفية في مصر، ص 77.

- تميّز منهج الشيخ عبدالقادر الجيلاني بالبساطة، والوضوح، والتسامح، واللين في رؤياه المذهبية، وتصوراته الفكرية، واستطاع أن يؤسس أول طريقة صوفية مُنظّمة استطاعت أن تغرس مباديء الإسلام الحقيقية، والعمل على نشر المحبة، والاخاء بين أصحاب المذاهب الإسلامية المختلفة، وكذلك اشاعة السلام مع كل الناس بغض النظر عن أجناسهم، وأديانهم، والوانهم، ونبذ الكراهية، والحقد، والضغينة، وكانت ثقافة التسامح، والسلام مبدأ راسخاً في سلوك الجيلاني، ومريدي الطريقة القادرية..
- من أهم ما يُميّز منهج الشيخ عبدالقادر الجيلاني، وطريقته القادرية ابتعاده عن سلوك الرهبنة، والانعزال عن الحياة، والمجتمع، فقد كانت طريقته قائمة على الوسطية، والاعتدال، وعدم التطرف، ولزوم أوامر الشرع بما جاء في القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وكذلك مُحاولته الجمع بين الشريعة، والحقيقة، أو الفقه والتصّوف، ومناهظته، ووقوفه الحازم بوجه كل أشكال الغلو، والتطرف، والظلم، والعدوان،
- ما يميّز الطريقة القادرية عن غيرها من الطرق الصوفية أنها كانت جامعة بين الزهد، والعلم، والعمل، وكان مُريدوها أصحاب رسالة ايجابية لم يقبلوا حياة الانزواء، أو الانعزال عن المجتمع، وهذا ما يُفسر لنا أن أكثر المنضوين للطريقة القادرية كانوا من الحرفيين، وأصحاب المهن الذين استطاعوا بسلوكهم أن يعُيدوا للتصّوف دوره الريادي كما عرّفه أصحابه الأوائل.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم.

البغدادي، اسماعيل بن السيد محمد سعيد القادري الجيلاني، الفيوضات الربانية في الماَثر والاوراد القادرية، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي واولاده، مصر،د/ت.

ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي (ت:597هـ/1200)، المنتظم في تاريخ الملوك والامم، تحقيق. محمد عبدالقادر عطا، ومصطفى عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت،د/ت.

الجيلاني،عبدالقادر (ت: 561هـ/ 1156م)، فتوح الغيب، تحقيق. عاصم ابراهيم الكيلاني، بيروت،2017.

الجيلاني،عبدالقادر (ت: 561هـ/ 1156م)،الغنية لطالبي طريق الحق عّز وجّل، وضع حواشيه ابو عبدالرحمن صلاح بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت،1997.

الجيلاني،عبدالقادر (ت: 561هـ/ 1156م)، الفتح الرباني،والفيض الرحماني، تحقيق. احمد عبدالحليم السايح، توفيق علي وهبة، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، د/ت.

الجيلاني،عبدالقادر (ت: 561هـ/ 1156م)، آداب السلوك والتوصل الى منازل الملوك، تحقيق. محمد غسان نصوح عزقول، دار السنابل، دمشق،1999.

التاذفي، محمد بن يحيى (ت:963هـ/ 1555م)، قلائد الجواهر في مناقب تاج الاولياء ومعدن الاصفياء وسلطان الاولياء الشيخ محي الدين عبدالقادر الجيلاني، تحقيق. احمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت،1971.

الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد(ت:748هـ/1374م)، سير أعلام النبلاء، تحقيق. شعيب الارنؤوط، ومحمد العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985.

ابن رجب الحنبلي،عبدالرحمن بن احمد (ت:795هـ/ 1383)، الذيل على طبقات الحنابلة، تحقيق. عبدالرحمن العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض، 2005.

الشعراني، عبدالوهاب، الطبقات الكبرى المسماة بلواقح الانوار في طبقات الاخيار،مصر، د/ت.

الشطنوفي، علي بن يوسف، بهجة الاسرار ومعدن الانوار في مناقب الباز الأشهب،تحقيق. جمال الدين فالح الكيلاني، ط2،فاس،2013..

ابن العماد،عبدالحي بن احمد الحنبلي(ت: 1089هـ/ 1678م)، شذرات الذهب في اخبار من ذهب، تحقيق.عبدالقاد الارناووط، ومحمود الارناؤوط، دار ابن كثير،بيروت،1986.

ابن كثير، الحافظ ابو الفدا (ت:774هـ/1372م)، البداية والنهاية، مكتبة المعارف، بيروت، 1991.

ياقوت الحموي، شهاب الدين ابو عبدالله (ت: 626هـ/ 1229م)، معجم البلدان، دار صادر، بيروت، 1977.

ثانياً – المراجع، والدوريات

الحسيني، عثمان بن احمد،حكم ووصايا الشيخ عبدالقادر الجيلاني، مؤسسة هارون الرشيد للغة العربية، دمشق،2018.

حمد، عبدالله خضر، ديوان عبدالقادر الجيلاني، دراسة اسلوبية،مكتبة القلم، بيروت،2017.

الحنفي، عبدالمنعم، الموسوعة الصوفية، دار الرشاد،القاهرة،1992.

زيدان، يوسف، ديوان عبدالقادر الجيلاني، دار الجيل، بيروت،د/ت.

الشامي، صالح احمد، مواعظ الشيخ عبدالقادر الجيلاني،المكتب الإسلامي، بيروت،2002.

عبداللطيف،صفا قاسم، الاوضاع الاقتصادية والاجتماعية في العراق ابان عصر السلاجقة(447-590هـ)، رسالة ماجستير، جامعة النيلين، السودان، 2017.

القادري، اسماعيل، الفيوضات الربانية في المآثر والاوراد القادرية، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة:د/ت.

القحطاني، سعيد بن مسفر، الشيخ عبدالقادر واراءه الاعتقادية، والصوفية، مكتبة الملك فهد الوطنية،الرياض،1997.

الكيلاني، عبدالرزاق، الشيخ عبدالقادر الجيلاني الإمام، الزاهد، القدوة، دار القلم، دمشق،1994.

الكيلاني، ماجد عرسان، هكذا ظهر جيل صلاح الدين الايوبي وهكذا عادت القدس، دار القلم، الامارات العربية،2002.

النجار، عامل، الطرق الصوفية بمصر، دار المعارف، ط5، القاهرة،1992.

الندوي، أبو الحسن علي الحسني الندوي، ربانية لا رهبانية، ط1، دار القلم،بيروت،2000.

الندوي، ابو الحسن علي الحسني، رجال الدعوة والفكر،دار القلم، بيروت،2002.

النهضة في علوم الحديث–الحديث الموضوعي نموذجًا

Doç. Dr. Abdullah LABABIDI
Gaziantep Üniversitesi, İslamî İlimler Fakültesi / Azez
lababidi.1977@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-2821-5260

المقدمة

أكملَ الله سبحانَه وتعالى الدينَ الإسلاميَّ، ورضيَه، وقد خصَه بأشرفِ كتبِه وخير رسلِه، قال تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الإسلام دِينًا﴾ {المائدة: 3}، ولهذا كانَ الكتابُ والسنةُ كافيين كلَّ الكفاية لكلِّ زمانٍ ومكانٍ، وهذه الحقيقةُ وإنْ كانت ثابتةً في ذاتها إلا إننا بحاجةٍ مستمرة إلى من يقومُ بخدمتِها وتقديمِها بطريقةٍ تواكب العصر.

ويجدر بالمتخصصين في علوم الحديثِ الشريفِ في جامعاتِ العالمِ الإسلاميِّ إبرازَ مظاهر النهضة والتجديد في السنة النبوية الشريفة في العصر الحاضر، خصوصًا مع ظهورِ اصطلاحٍ جديدٍ شاعَ على ألسنةِ العلماءِ حديثًا ألا وهو الحديثُ الموضوعي، وفي ظل تكنولوجيا الاتصال الحديثة والبرامج الحاسوبية التي وفرت الكثيرَ من الجهد والوقت يحسنُ ربطُ المعارف والعلوم الإنسانية والاجتماعية بالسنة النبوية، وإبراز دورها في معالجةِ مشكلاتِ الأمَّة.

فتصنيفُ الحديث حسب الموضوعات أمرٌ في غاية الأهمّية، لأنَّه يجعلُنا نعيشُ مع الهدي النبوي عبر واقعنا الحالي بالشروط العلمية عند المحدثين في نقل كلامه ﷺ، ويمنحُ فرصةَ التأصيلِ الشرعي للعلومِ الجديدة، كالسنة النبوية السياسية، والاقتصاد الإسلامي، والإعلام الإسلامي وغير ذلك من العلوم.

أهداف البحث

1. إبراز دور الحديث النبوي في النهضة والتجديد في العصر الحالي.
2. بيان العلاقة بين الحديث الموضوعي والعلوم الأخرى.
3. ذكر أهم عناوين الأبحاث والرسائل التي نوقشت حديثًا في تخصص الحديث الموضوعي ويمكن أن يكون لها أثر في النهضة مع التعليق عليها.
4. رفع همة الباحثين في السنة النبوية للاتجاه نحو البحث الموضوعي بجميع ألوانه في الحديث النبوي.

منهج البحث

هو المنهج النوعي الذي يعتمد على التحليل والاستنباط والاستقراء.

أسئلة البحث

1. ما هو مفهوم الحديث الموضوعي؟
2. هل يوجد نهضة معاصرة في علم الحديث الموضوعي؟
3. هل يمكن أن تتكامل العلوم العصرية مع مواضيع وأبحاث الحديث النبوي؟

خطة البحث

ويشتمل البحث على ثلاثة عناوين فرعية وخاتمة

1. مفهوم الحديث الموضوعي.
2. التكامل النهضوي بين الحديث الموضوعي والعلوم الأخرى.
3. أهم عناوين الأبحاث والرسائل التي نُوقشت حديثًا في تخصص الحديث الموضوعي.

خاتمة وفيها أهم النتائج والتوصيات.

1. مفهوم الحديث الموضوعي

إنَّ السنة النبوية شاملة لكلِّ النواحي مِنْ أمور الدِّين والدنيا "فهي ليست تشريعات منزوية في ركن ضيق ومقصورة عليه، تتولى علاجَه دونَ غيرِه، كلا، بل إنَّها تملك منظومةً متكاملةً لكلِّ ما يتعلق بالإنسان والكون والحياة، وكما أنَّها نظمت علاقة الناس بربهم كذلك نظمت علائقَهم ببعضهم البعض من اقتصاد وسياسة واجتماع وقضاء وجنايات وتعليم وحرب وسلام"[1].

وقد ظهر في زماننا ما يُعرف بالحديث الموضوعي؛ حيث يتتبع الباحث في علم الحديث لفظةً من الألفاظ النبوية، ثمَّ يجمعُ الأحاديثَ التي ترد فيها تلك اللفظة أو مشتقاتها من مادتِها اللغوية، وبعد جمع الأحاديث وسبرها يُمكن الوقوفُ على دلالاتِ الألفاظ في مختلف مواطنِ ذكرِها وتحليلها، وبالتالي تحديد وجهة ومقصد التوجيه النبوي.

فالحديث الموضوعي يُعالج ما يَجِدُّ في حياة النَّاس من قضايا وأحداث لم تكن موجودة في الأزمان السابقة، مع ربط ذلك كلِّه بواقع الناسِ المعاش ومشاكلِهم، ويعرض ما يتحدث عنه بأسلوبٍ جذابٍ لتوضيحِ مرامي الأحاديث النبوية ومقاصدِها عبرَ إبراز حقائق السنة النبوية، وعرضِها بشكل يلفت نظر القارئ، مع ذكر حكمةِ التشريعِ النبوي وجمالِه ووفائه بحاجاتِ البشر، وعرض تلك الحقائق بأسلوبٍ جميلٍ عذبٍ مبتعدًا عن الألفاظ الغريبة والصعبةِ الفهم، فيقومُ الشارح مِنْ خلال هذا اللون من الحديثِ باستخراج الحلولِ النبوية لهذه الأمور المعاصرة المستجدة؛ عبر شرح النصوص وإماطة اللثام عن وجوهٍ جديدة من الهدي النبوي فيها الحجة على الأجيال كلها.

1 إسماعيل علي محمد، خصائص الإسلام الذي ندعو إليه، (القاهرة: دار الكلمة، 2013م)، 19.

ولقد ارتقت دراساتُ الحديثِ الموضوعي إلى مَصافِّ الحضارة والرقي في التعامل مع السنَّة النَّبوية والحضارة التي تعني "مظاهر الرقي المادي والعلمي والفني والأدبي والاجتماعي والإعلامي في مجتمع مِنَ المجتمعات أو في مجتمعات متشابه، هي في رحاب السنة النبوية الواسعة ترشد إلى أمورٍ ثلاثةٍ أساسيةٍ تتعلق بالحضارة وهي ما يمكن أنْ نُسميها: الفقه الحضاري، والسلوك الحضاري، والبناء الحضاري"[2].

ويمتلك الحديث الموضوعي قدرةً بالغة في المحاججة والدفاعِ عن الإسلام والعقيدة الإسلامية عبر شرح النصوص الحديثية وتنزيلها على مستجدات العصر وقضايا الناسِ، ففي كل يومٍ يجدُّ جديدٌ، وتظهرُ أمورٌ لم تكنْ في الأسلاف السابقة مما يقتضي إظهارَ التوجيه النبوي في هذه المستجدات.

وقد ذكرَ أهلُ الحديث عدةَ تعريفاتٍ للحديث الموضوعي، فقدْ عرَّفه الدكتور خالد الشرمان بأنَّه: بحثٌ علميٌ لموضوعٍ ما من خلال الحديثِ المقبولِ للوصولِ إلى الهدي النبوي ومحاولة تطبيقهِ في الواقع"[3].

وعرَّفه الزيان بقوله: هو علمٌ يبحثُ في الموضوعات التي تناولتها السنةُ النبويةُ الشريفةُ، والمتحدة معنىً أو غايةً، مِنْ خلالِ جمع أحاديثِ الموضوع من مصدرٍ حديثيٍ أصلي، أو عدة مصادر، أو في ضوءِ السنة النبوية، بحيثُ يقومُ الباحث بتحليل النصوصِ الحديثية المقبولةِ ومقارنتها ونقدِها ثمَّ محاولة ربطِها للوصولِ إلى روحِ النص النبوي مِنْ أجلِ تطبيقه في الواقع المعاصر[4].

وأرى أنَّ الحديثَ الموضوعي: "هو جمعُ الأحاديث التي تتناولُ موضوعًا واحدًا أو لفظًا واحدًا، أو دراسةَ حديثٍ واحدٍ، وشرح ذلك شرحًا موضوعيًا مبينًا وحدةَ الموضوعِ المراد دراستُه والاستنباط منه والتعقيب عليه تعقيبًا يوافقُ الواقع المعاصر، محققًا لمقاصد السنَّة وأهدافها.

2. التكامل النهضوي بين الحديث الموضوعي والعلوم الأخرى

بدأ الاهتمامُ بالحديث الموضوعي منذُ عصرِ التدوينِ في العصورِ الأولى للرواية –وإنْ اختلف الهدف والمنهج– إلى عصرنا الحالي، ويحرصُ المتخصصونَ في علمِ الحديث الموضوعي على النَّهضة في هذا التخصص بما يتوافقُ والعلوم المعاصرة، وربطهما ببعضهما البعض للتكامل بالأبحاث العلميةِ في خدمةِ الشريعة الإسلامية، وللنهوض بالإنسانِ وفقَ منهجِ الوسطية والاعتدال، فأبوابُ المعرفةِ اتسعت والأحاديث النبوية اشتملتْ على أبواب الاقتصاد والمال والإدارة والسياسة والأخلاق والآداب والتربية والتعليم، والحاجةُ ماسةٌ اليومَ إلى عرض هذه الأحاديث بطريقة تبرز جوهرَها والعمل بها في عصرنا.

ولا بد أنْ نعلم أننا "نفتقر إلى كثيرٍ من العلم والمعرفةِ في طريقة تعاملنا مع الواقع المعاصر في جوانبه المختلفة الاجتماعية منها والسياسية وغيرها، ونفتقر إلى كثيرٍ من الخبرة والتجربة إزاءَ توظيف نصوصِ الحديث الشريف وحقائقه

---

2 بتصف يسير، يوسف القرضاوي، السنة مصدرًا للمعرفة والحضارة، ط3، (القاهرة: دار الشروق، 2002م) 200، 201.

3 خالد محمد الشرمان، الحديث الموضوعي دراسة تأصيلية تطبيقية، (عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2010م)، 144.

4 رمضان إسحاق الزيان، الحديث الموضوعي دراسة نظرية، مجلة الجامعة الإسلامية، 2/10، (كانون الأول 2002م)، 214.

في الواقع المعاش بقضاياه المتشعبة وإشكالاته المتجددة، مما يشي بأهمية الحديث الموضوعي في اكتشاف المنهجِ النبوي في التغيير الاجتماعي والحضاري عبرَ تلك الحقائق الهادية إلى الصراط المستقيم"[5].

فالنهضةُ في علم الحديث تُحتِّم على أهلِه ابتكارَ أساليب جديدة ووسائلَ حديثةٍ تُثري بها هذا التخصص ليتوافق مع روح العصرِ الذي نحنُ فيه مع المحافظةِ على الأصالة، "فالحديث النبوي يقدم للإنسانِ علومًا ومعارف وأحكامًا حيوية تهم الثقافةَ العربية بل العالمية والإنسانية والفكر العربي والعالمي والإسلامي"[6].

والمقصود بالتكامل هنا هو الدعم المتبادل بين الحديث الموضوعي والعلوم العصرية الأخرى، وفق منهجٍ علمي، فدراسة الحديثِ الموضوعي توجه العلوم المعاصرة وفق الرؤيةِ والهدف الإسلامي، وتقويها بالتطبيقاتِ المعاصرة، والعلوم العصرية تساهم في تسهيل شرح وفهم الحديث الموضوعي بلغة معاصرة سهلة.

والمقصودُ بالعلوم الأخرى هي العلوم الإنسانية: كعلمِ التربية والاجتماعِ والنفس والاقتصاد والإدارة والعلوم السياسية والقانونية وغيرها.

والتكامل النهضويُّ بينَ الحديث الموضوعي والعلوم الأخرى ونجاحِه مرتبطٌ بمجموعة مِنَ القضايا منها:

- رصدُ الجوانب الإيجابية في المعرفة والعلوم والتخصصات الأخرى وجمعها مع الحديث الموضوعي، والعمل على الإفادة منها في المشروع النهضوي الإسلامي، "فالحديثُ الشريفُ هو عبارةٌ عن نقلٍ لأقوالِ الرسول وأفعالِه وتقريراته وهيئته الخُلقية والخَلقية، وذلك في جميع جوانبِ الحياة العامَّة والخاصة، وهذا يعني أننا أمام كميةٍ هائلةٍ من العلوم والمعلومات المختلفة والمتنوعة، فلا يوجد أحدٌ في العالمِ نُقِل إلينا عنه مثل ما نُقل عن نبينا سواء في الجوانب الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أو الإدارية، بل وحتى في الجوانبِ الأسرية الخاصةِ التي لا يطلع عليها إلا أهل بيته، ليكون قدوةً لنا وأسوةً في جميع جوانب الحياة، فإذا عُلم هذا فإنَّ أيَّ مجال أو تخصصٍ لا بدَّ وأنْ تجد له علاقة بعلم الحديث وبالهدي النبوي مِنْ قريبٍ أو بعيد، وهكذا بقية العلوم فإنَّ بينها ترابطًا وتداخلًا كلٌّ بقدره، وهذا التداخل يعطينا بعدًا شموليًا للحديث الشريف، ويتيح لنا الاطلاعَ على العلومِ الأخرى وتوسيع الدائرة الثقافية والبحثية، وهذا بلا شكٍ له أثرُه الإيجابي على الباحث وعلى التخصص"[7]، فمِنْ ذلك اهتمام أهل الحديث بالدراساتِ المتعلقةِ بالإعلام الإسلامي، فهذا "النوع من الدراسات يتَّفِق مع روح العصر الحاضر الذي تتجددُ فيه حاجات المجتمعات، وتبرز فيه أفكار ونظريات جديدة مع التقدم العلمي والتقني؛ حيث تعطي هذه الدراساتُ رؤى وحلولًا صحيحة، وتخرج للناس أحكامًا عامة تغنيهم عن اللجوء إلى القوانين الوضعية"[8].
- إعادةُ شرحِ الحديث النبوي وفقَ أسسٍ جديدةٍ تتناسق مع مقاصدِ الإسلام وأصوله، وتكون قادرةً على الدخول إلى العلوم المعاصرة بروح إسلاميةٍ جديدة، عبر فهمِ المقصدِ النبويّ بالرجوع إلى جهود السابقين والإضافة

---

5 خالد محمد الشرمان، الحديث الموضوعي دراسة تأصيلية تطبيقية، 11.

6 نور الدين عتر، فكر المسلم وتحديات الألف الثالثة، (دمشق: دار الرؤية، 2002م)، 194.

7 ماجد الجهني، ابتكار الموضوعات البحثية، دراسة تطبيقية على علوم السنة النبوية، مؤتمر مستقبل الدراسات الحديثية (رؤية استشرافية)، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، (2019م)، 46.

8 نادية نصر محمد ليلة، أهمية الحديث الموضوعي ومنهجيته في معالجة القضايا المعاصرة، مجلة جامعة القاهرة/كلية دار العلوم/ ع113، (2018م)، 70.

عليها، وكذا الرجوع إلى كتبِ شروح الأحاديث التي تمكِّننا من شرحِ ألفاظه، ومعرفة معانيها بحسبِ مواضعها، والوقوف على سببِ الورود إنْ وُجد، وآثار الصحابة والتابعين وأقوال العلماء، مع إسقاطٍ على الواقع ما أمكن إلى ذلك سبيلًا، وهذا يحتاج إلى قراءةٍ واعيةٍ لمتنِ الحديث، وفهم الدلالة الموضوعية له، واستنباط تفاصيله.

- الوعي الحضاريُّ عبر التمسكِ بالقرآن الكريمِ والسنة المشرفة، وعرضِ العلوم المعاصرةِ عليهما، والإفادةِ منها دونَ الافتتان والانبهار في شيءٍ يخالفُ عقيدتنا وديننا، "فتجدد حاجة البشرية، وبروز أفكارٍ جديدة، وانفتاح ميادينَ للنظريات العلمية الحديثة لا يمكنُ تغطيتُها ولا رؤيةُ الحلول لها إلا بالدراسةِ الموضوعية للقرآن والسّنة؛ إذ عندما نُجابَه بنظرةٍ جديدة أو علم مستحدثٍ فإنَّنا لا نقدر على تحديدِ الموقف مِنْ هذا العلمِ وتلك النظرية وحلِّ المشكلة القائمة، وبيان بطلان مذهبٍ إلا عن طريق تتبع نصوصِ الكتاب والسنَّة، وبذلك يتمكن الباحث مِنَ القيامِ بدور اجتهادي للتوصل إلى تنظير أصول هذا الموضوع، وعلى ضوءِ هداياتِ الكتاب والسنة نستطيعُ معالجةَ أي موضوع يَجَدُّ في الساحة العلمية"[9].

- الرجوع إلى أهلِ الاختصاص في العلوم المعاصرة فهم الأقدرُ في مجالهم التخصصي، فيرجع إلى الإعلاميين في تخصصهم وإلى التربويين في مجالهم وهكذا.

- الرجوع إلى كتبِ العلومِ المعاصرة، "كأنْ يكون الموضوعُ متعلقًا بالإعجاز الطبي فلا بدَّ من الرجوع إلى علماءِ الطب وكتبهم في هذا الشأن لفهم الموضوع المراد بحثُه بوجه صحيح ودقيق، ثمَّ البحث في السنة عن ذات الموضوع للوقوف على رأي السنة في ذات الموضوع، وأخيرًا عرضه على الأحكام الشرعية التي تتبعها، وبذلك نأمن من الخطأ المتعلق بالسنة والطب معًا"[10]، وإذا كان الموضوع متعلقًا بالإعلام الإسلامي؛ فيمكن الرجوع إلى كتب الإعلام، وإن كان الموضوع متعلقًا بالاقتصاد الإسلامي؛ فيمكن الاستفادة من كتب الاقتصاد.... وهكذا، وذلك من أجل زيادة الحجة والبرهان والتوضيح.

- الفهم الدقيق للموضوع المطروح والربط بينَه قديمًا وحديثًا أمرٌ مهم جدًا، فالحديث عن الإعلام الإسلامي وربطه بالهدي النبوي مثلًا توجبُ على القائمِ بالاتصال فيه أنْ يعيَ تعريفَ هذا التخصص، ومنه هذا الذي عرفه الدكتور عبد الوهاب الكحيل بقوله: "هو استخدامُ منهجٍ إسلاميٍّ بأسلوبٍ فني إعلامي، يقومُ به مسلمون عالمون عاملون بدينهم، متفقهونَ لطبيعةِ الإعلامِ ووسائلِه الحديثة، وجماهيره المتباينة، مستخدمونَ تلك الوسائل المتطورة لنشرِ الأفكارِ المتحضرة، والأخبارِ الحديثة، والقيم، والمبادئ، والمُثُل، للمسلمين ولغير المسلمين، في كل زمانٍ ومكانٍ، في إطارِ الموضوعية التامَّة، بهدفِ التوجيه، والتوعية، والإرشاد، لإحداث التأثيرِ المطلوب"[11]، فقوله: مسلمونَ عالمون عاملون بدينهم يُحتِّم علينا الفهم الدقيق لرسالة الإسلام الإعلامية حتى ينتشرَ بأرجاءِ المعمورة وفق منهجٍ ودليل واضحٍ، ويشير الدكتور عبد الكريم بكار إلى هذا النوع من الترابط فيقول: "إنَّ وجود فكرةٍ تربويةٍ في كتابٍ تاريخيٍ يعني نوعًا مِنَ

---

9 المصدر نفسه، 75.

10 لطيفة الراشد، الحديث الموضوعي المنهج والتأصيل والتمثيل، (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2021م)، 42.

11 عبد الوهاب الكحيل، الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي، (القاهرة: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1985م)، 29.

الامتداد التربوي في العمقِ التاريخي، أو يعني نوعًا من التأطيرِ التاريخي لمغزى تربوي، وهذا يُعطينا دائمًا لونًا من ألوانِ توحيد المعرفةِ وإعادة الربط بين فروعها وأجزائها، وهذا ضروريٌ جدًا للفهم الشامل وتوسيع الأفق بل والمعالجة الحكيمةِ أيضًا للموضوع الذي نقرأ من أجلِ إثراء خبرتنا فيه"[12].

- التكامل النهضوي مرتبطٌ بالفكرِ الذي يحمله طالبُ علمِ الحديث، والذي له ارتباطٌ بالمنحى الثقافي، المؤسس على أصولِ العقيدة الإسلامية السليمة والبعيدة عن التطرف والغلو، فطالبُ الحديث له دورٌ كبيرٌ "في محاربة الفكرِ المتطرف الذي يُعتبر مِنْ أهمِ المواضيع التي تطرحُ على الساحةِ حاليًا، وأنَّ منطلق محاربتِه يأتي مِنْ كتابِ الله وسنة رسولِه صلى الله عليه وسلم، وأنَّ أغلب المشاكل تندرجُ في الفهمِ الخاطئ للشريعة والدين، ويجبُ الرجوع لأصلِ ديننا الثابت مِنْ أجل التفاهم مع الناس في أمور الدينِ وأمور الحياة، ولهذا يجبُ تغذية الفكرِ بالمعلوماتِ الصحيحة والسليمة، وأهمية دور طالب العلومِ الشرعية تكمنُ في نشرِ الوعي بين الناسِ لمواجهة الأفكارِ التكفيرية للتنظيمات الإرهابية المتطرفة؛ التي اتخذت من الإسلام شعارًا إلى نشر معتقداتها و أفكارها الهدَّامة؛ البعيدة كل البُعدِ عن قيم وجوهر ديننا الإسلامي"[13].

- ضرورة إبراز جوانب متعددة من الإعجاز العلمي في السنة النبوية الشريفة، للرد على منكري السنة وأنَّها وحيٌ مثلُها مثلُ القرآن الكريم "فالإكثارُ من تأليف المراجع التي تشتمل على الأحاديث النبوية ذاتِ الدلالات العلمية، بحيث تصبحُ هذه الأحاديث مستقلة عن باقي الأحاديث النبوية، ولا تكون مفرقةً في كتب الحديث؛ وبذلك يسهل على الباحثين في الإعجاز العلمي الرجوع إلى تلك المراجعِ والنظر في الأحاديثِ ودراستها، على أنْ تُبوب الأحاديث حسب الموضوعات"[14].

- عدم ليِّ أعناق النصوصِ والتكلف الظاهر في ربط الحديث النبوي بالعلوم المعاصرة، وذلك بتجبير النصِ وتغيير السياقِ لإثباتِ التناسب بينهما، فدراسةُ نصوصِ السنة وبيان انسجامها مع العلوم العصرية لها شرطين اثنين: "أولهما عدمُ التكلف في بيان هذا الانسجامِ من خلال ليِّ أعناق النصوص النبوية لتحقيقِ هذا الانسجام، وهذا يتطلبُ فهم دقيق لنصوص السنة ولعلوم العصر، والثاني: عدم التنازل عن ثوابت الدين رغبة في تحقيق هذه الملائمة، وكل من تعثر في هذا المجال إنما أُتي بإخلاله بأحد الشرطين؛ إمَّا بتكلف مُخل أو بتنازل هزيل، وحقيقة الأمر أنَّ التوافق بين العلمِ والوحي توافق فطري عقلي، سهل المنال إذا اتبع في دراسته المنهج العلمي الصحيح"[15].

---

12 عبد الكريم بكار، القراءة المثمرة مفاهيم وآليات، ط6، (دمشق: دار القلم، 2008م)، 47.

13 فاطمة داود، دور طالب العلم الشرعي في محاربة الفكر المتطرف وبيان سماحة الإسلام، مؤتمر كلية الشريعة الدولي السابع: التعليم الشرعي وسبل تطويره، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، (2017م)، 8.

14 أحمد أبو الوفا عبد الآخر، تقويم الأعمال التي تناولت الإعجاز العلمي والطبي في السنة النبوية، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت) 14.

15 علي إبراهيم سعود عجين، رعاية الموهوبين في السنة النبوية ابن عباس – رضي الله عنهما– نموذجًا، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 2/4، (2008م)، 157، 158.

- مخاطبة النَّاس على قدر عقولهم أسلوبًا وفكرًا وربطها بواقع الناس بعيدًا عن الخيال والتكلف فلا يكون عنوان البحث ولا مضمونه متكلفًا فيه.
- رصد الدراساتِ السابقة المتعلقة بالموضوع بشكلٍ عامٍ أو بأحد جزئياته بشكل خاص.

3 .أهم عناوين الأبحاث والرسائل التي نوقشت حديثًا في تخصص الحديث الموضوعي

بدايةً عناوين هذه الأبحاث "تجسد حقيقةَ قابلية الدِّين عمومًا والسنَّة خصوصًا لمعالجة الكثير من مسائل الحياة، وتلبية حاجات الإنسان، ولا شك بأنَّ هذا المسار أخذ حظًا وافرًا من الاهتمام خاصة من طلبة الدراسات العليا في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، ولكنَّ هذا المجال واسعٌ وافر المعرفة لا يكاد ينضب كون السنة النبوية كما هو القرآن مع إدراك الفوارق بينهما صالحان على وجه الإجمال أنْ يكونا مصدرًا في كل جانب من جوانب الحياة عقيدة أو تشريعًا خلقًا أو سلوكًا معرفةً أو حضارةً، وهكذا يضافُ إلى ذلك المعارف الإنسانية والتاريخية والحضارية التي يمكن أنْ تستنبط من السنة النبوية"[16].

وقد ساهمت المؤتمراتُ الدولية والندواتُ الجامعية والأبحاثُ العلمية المحكمة التي تنشر في المجلات العلمية المتخصصة في النهضة الحديثية عامَّة والحديث الموضوعي خاصة، وفي مجالات دراسيةٍ عديدة اخترت منها بعضًا من النماذج التي ساهمت بالنهضة في علوم الحديث في عصرنا الحالي، وسأذكر في هذا القسم اسم الباحث، وعنوان بحثه، وتاريخ نشره أو مناقشته، وأين نشر، وملخصٍ عن البحث يتضمن أهمَّ النتائج التي توصل إليها الباحث، مع التعليق عليها:

البحث الأول

اسم الباحث: عصام أبو اليزيد محمد عبد الله

عنوان البحث: مقومات الأمن المائي في ضوء السنة النبوية "دراسة موضوعية"

تاريخ النشر: 2020 م

عدد الصفحات: الصفحة 111-164

الناشر: مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، المجلد 4، العدد 5،

الملخص مع أهم النتائج: يقول الباحث: حثت السنةُ النبوية على الاهتمام بالماء والحفاظ على موارده وصيانته من الإسراف والتبذير والتلوث، وحيثما قَلَّ الماء أو شَحَّ أو مُنِع بسبب اعتداء أو عدوان ازداد الناس قلقًا وذعرًا وخوفًا، وغاب الأمن ونشب ما يهدد الأمن المائي للدول وللشعوب، وشاع بين الناس الفقر والحاجة، وذلك لأنَّه لا سبيلَ للبقاء على الأرض وزراعتها وتعميرها بدون الماء، بل إنَّ الصناعة لابد فيها من الماءِ فبدونِها تتوقف المصانع وتتعطل حركةُ الإنتاج ويتلاشى تصدير المنتجات، ويعجز الإنسانُ عن العيش والعمل، فتتبدد أحلامُه ويكون عُرضة للمخاطر

---

16 مجموعة باحثين، أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي، (جامعة قطر: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، 2020م)، 377.

والهلاك، لذلك فإنَّ الحفاظ على الأمن المائي ومقوماتِه واجبٌ من الواجبات وفرضٌ مِنَ الفروض، ولا ينبغي التقصير في الحفاظ عليه مهما كانت الأحوال والظروف.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

1. السنة النبوية المطهرة سبقت القوانين الدولية في وضعِ الكثير من المقوماتِ والإجراءات للحفاظ على الأمن المائي للدول والشعوب.
2. السنة النبوية كشفت اللثام عن البعد الاستراتيجي للثروة المائية والذي يتطلبُ الحفاظ على كلِّ قطرة ماء، لأنَّه بدون الماء تتعطل الزراعة والصناعة وحركةُ الإنتاج وتتعرض الدولة للضياع والهلاك.
3. إنَّ الاهتمام بتوعية الناسِ بالآداب والأحكام والتشريعاتِ التي حوتها السنة النبوية وربطها بالواقع المعاصر يساهمُ بدوره في حل القضايا والمعضلات المعاصرة.

التعليق على البحث: قام الباحثُ بجمع الأحاديث المتعلقة بالمياه والآبار والأنهار وإسقاطِها على واقعنا المائي في عصرنا الحالي، ليؤكد أنَّ السنة النبوية كانت حريصةً على الحفاظ على الأمنِ المائي وفق قواعدَ وضوابطَ وضعها المشرع، وبيَّن أهمية الماء في حياة الدول والشعوب فبدون الماءِ لا تستقيم الحياة، وقد جمعَ الباحثُ فيه بين الأصالةِ والمعاصرةِ في معالجته للقضايا المائية محاولًا توعية الناسِ بضرورة المحافظة على الماء وصيانته وترشيدِه في الاستهلاك، وقد اعتمد على عددٍ من الكتب المعاصرة التي تناولت قضية الأمن المائي.

البحث الثاني

اسم الباحث: أمل الصيني

عنوان البحث: التعامل مع الأوبئة من خلال مرويات طاعون عمواس: "دراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية"

تاريخ النشر: 2021 م

عدد الصفحات: 76 - 131

الناشر: مجلة أبحاث- جامعة الحُديدة - كلية التربية بالحديدة

الملخص مع أهم النتائج: يقول الباحث: جعلَ الله عز وجل نزول البلاء، والابتلاء بالأزمات سنة في هذا الكونِ على جميع الخلق برهم وفاجرهم، فأفعاله كلها لا تكون إلا عن علمٍ وحكمة، ومنها ما نعرفها وتكون ظاهرة لنا، ومنها ما تقصر عقولنا وأفهامُنا عن إدراكها، وقد وقع اختياري على هذا الموضوع الموسوم بـ (التعامل مع الأوبئة من خلال مرويات طاعون عمواس — دراسة موضوعية في ضوء السنة النبوية)؛ للعلاقة الوثيقة بين طاعون عمواس ووباء كورونا (كوفيد-19) المستجد الذي اجتاحَ العالم بأسره اليومَ من عدة جوانب، وللوقوف على الإعجاز العلمي في الطبِّ النبوي بوجه عام، وفي مجال الطبِّ الوقائي على وجه الخصوص؛ لاحتوائه على معلوماتٍ طبية دقيقةٍ لم تصل العلماءَ إلا في العصورِ المتأخرة، بالإضافة إلى التأكيد على عظمة الشريعةِ الإسلامية بشكلٍ عامٍّ، والسنة النبوية المطهرة بشكلٍ خاصٍ وإثبات كمالها وشمولها، وصلاحية تطبيقها إلى أنْ تقوم الساعة، حيث يتجلى مِنْ خلال ذلك مدى رحمةِ الله عز

وجل بعباده، إذ لم يتركهم بدون قدوةٍ حسنةٍ يقتدون بها فيما لو قُدر عليهم البلاء، فمدارُ هذا البحثِ هو تسليط الضوء على التدابير، والإجراءات الاحترازية الحكيمة التي أقرها عمر بن الخطاب رضي الله عنه في مواجهة الطاعونِ والوقاية منه التي وافقت نصوصَ السنة النبوية الصحيحة الثابتة، هذا مع وجوبِ الأخذ بأسبابِ الوقاية من الأمراض المعدية المادية والمعنوية، مع الاعتقاد الجازم بأننا نفرُّ من أقدارِ الله إلى أقدار الله.

ومن أهم النتائج التي توصل إليها البحث:

1. اهتمامُ السنة النبوية المطهرةِ بجميع جوانبِ الحياة البشرية بشكل عامٍّ وبالجانب الصحي بشكل دقيقٍ وخاص.
2. التأكيد على الإعجاز العلمي في الطبِّ النبوي بوجه عامٍّ وفي مجال الطبِّ الوقائي على وجه الخصوص؛ لاحتوائِه على معلوماتٍ طبية دقيقة لم يتوصل إليها العلماء إلا في العصور المتأخرة.
3. موافقة الإجراءات الوقائية التي اتخذها عمرُ بن الخطاب في مواجهة (طاعون عمواس) والوقاية منه لنصوصِ السنَّة النبوية الصحيحة الثابتة.
4. ثبوت عدم تعارض نصوصِ السنة النَّبوية الصحيحة مع الحقائقِ العلمية الثابتة.
5. إثبات الإعجاز النبويّ في مجال الطبِّ الذي سبق ما تنادي به منظماتُ الصحةِ العالمية اليومَ متمثلًا في إرسائه صلى الله عليه وسلم لقواعدِ الحجر الصحي.

التعليق على البحث: استطاع الباحثُ من خلال قراءتي لبحثه إيضاحَ المنهج الصحيحِ الذي يجبُ أنْ يسلكه المسلم في فهمِ نصوصِ السنة النبوية المطهرة فيما يتعلق بالأوبئة والوقايةِ منها، وتطبيق ذلك على طاعون عمواس ووباء كورونا (كوفيد-19) المستجد، وليؤكد على الإعجاز العلمي في الطبِّ النبوي، حيث قام بالتأصيلِ الشرعي للاحترازاتِ الوقائية التي نادى بها العالم اليومَ للوقاية مِنْ تفشي وباء كورونا، منبهًا الأمَّة الإسلامية على عِظم مكانة السنة النبوية الصحيحة المطهرة وشموليتها وكمالها، وأنَّ الحاجة ماسة لإبراز مثل هذه الموضوعات لتدل على الهدي النبوي في مواجهة هذا الوباء.

البحث الثالث

اسم الباحث: عبد الله الحسبان

عنوان البحث: الخطاب الإعلامي العسكري في السنة النبوية "دراسة حديثية موضوعية"

تاريخ النشر: 2018 م

عدد الصفحات: 28-52

الناشر: مجلة أصول الشريعة للأبحاث التخصصية

الملخص مع أهم النتائج: يقول الباحث: يتناول هذا البحثُ الخطاب الإعلاميَّ العسكري الموجه من النبي صلى الله عليه وسلم في الغزوات، والذي يعدُّ نموذجًا فريدًا في التخطيط العسكري والتواصل الإعلامي مع الأمَّة؛ ولذا فإني أسعى مِنْ خلال هذا البحث إلى إبراز مفهومِ الخطاب الإعلامي العسكري وأهميته وبيانِ أهمِّ الخصائص الإعلامية في خطاب الرسول صلى الله عليه وسلم.

وكانت إشكالية البحث تدورُ حولَ كيفية الاستفادةِ من الخطاب النبوي الإعلامي في الظروفِ الصعبةِ التي تمر بها أمتُنا، وكذلك ما هي أبرز الجوانب الإعلامية التي استخدمها النبي صلى الله عليه وسلم في خطابِه العسكري.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. أهمية التأكيد على دور الإعلامِ العسكري في مخاطبة الجمهور.
2. بيان خصائصِ الخطاب النبوي، ومنها التأكيدُ على مسلماتِ الأمَّة الإسلامية الأساسية حتى في حالة الحرب، ومنها مراعاة الرأي العام الإسلامي في الأزمات والحروب.
3. الحرص على توظيف الدعاية الإعلامية في شحذِ الهمَّة وتحفيز المقاتلين على الجهادِ والعمل على رفع الروح المعنوية للجيش.

التعليق على البحث: حرص الباحثُ على توجيه القارئ للاستفادةِ من الخطاب النبوي الإعلامي، فهذا الخطاب له أهمّية علمية بالغة، ففيه التخطيط الاستراتيجي لتحقيق النصرِ المنشود، وقد تتبع الباحثُ خطابَ الرسول صلى الله عليه وسلم في الغزوات، ثمَّ اختار منها بعضَ النماذج التي تعدُّ نموذجًا اتصاليًا فريدًا لتوجيه الرأي العام الإسلامي وتعبئته خلال الحرب لرفع الروح المعنوية والتصدي لحملاتِ التشكيك والحرب النفسية، وأبرز فيه استخدامَ النبي صلى الله عليه وسلم للخطاب المباشر كوسيلةٍ إعلامية للتبليغِ والدعوة ومحاولة تغيير المجتمع، وقد وضعَ الحلول المستنبطة من هذا الخطاب لتطبيقها في واقعنا المعاصر.

البحث الرابع

اسم الباحث: أنسام بنت حامد بن زكريا شبير

عنوان البحث: التنمية الاقتصادية في السنة النبوية "دراسة موضوعية"

تاريخ النشر: رسالة ماجستير غير منشورة بإشراف د. محمد المظلوم، تمت مناقشتها في الجامعة الإسلامية بغزة سنة 2015 م

عدد الصفحات: 528

الملخص: يقول الباحث: إنَّ باتباع ما أمر به نبينا صلى الله عليه وسلم وتجنب ما نهى عنه نكون قد وصلنا إلى غايتنا وهدفنا، فالابتعاد عن منهجه هو سببٌ رئيس في الإبحار في عالم المشكلات والأزمات، وقد ظهرت في عصرِنا العديدُ من المشكلات التربوية أو الاجتماعية أو الاقتصادية وغيرها، ووضعت لها السنة النبوية حلولًا وقائية وعلاجية في آنٍ واحد، فمن سار عليها وصل إلى غايته ومراده، ومن لم يسر على وفقها حادَ عن الطريق والصواب، ولذا كان اختياري للمشكلة الاقتصادية من بين تلك المشاكلِ الكثيرة لأهميتها الكبيرة، إذا إنها إحدى العمادِ الأساسية لإقامة الدولِ وتقدمها، محاولةً التأصيل الموضوعي في السنة النبوية للقضايا المعاصرةِ التي يحتاجها المجتمع الإنساني، حيث تعتبر السنةُ منهاج حياةٍ لما تتضمنه من أحاديث نبوية توصلنا إلى ذروة التقدم الاقتصادي وحلٍ للمشكلات الاقتصادية، وبيان قدرة السنة النبوية على انتهاز جميع الموارد التي تساعد في التنمية الاقتصادية للمجتمعات.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. شجَّعت السُّنة النَّبوية على استغلالِ الأرضِ كإحياء الموات منها، وإحياء الأراضي المملوكة.
2. أسباب تخلف الأمَّة الإسلامية في زماننا اقتصاديًا بعدُها عن هذا المنهج النبوي، وسعيها حثيثًا لاستيراد ما عند الغرب من أصولٍ تجارية وضيعة، فكان من السهل أنْ تقعَ لقمةً سائغة بين فكي الغرب كوقوع الفريسة بين فكي مفترسها.
3. السنة النبوية حاصرت البطالةَ حصارًا مطبقًا وقعدت لها كلَّ مرصد، فأتت بالحلولِ الوقائية والعلاجية لتدفع بالبطالة بعيدًا عن حياةِ المسلمين.
4. شمولية الإسلام وبيانُ خطأ مَنْ يعتقد أنَّه نظامُ عباداتٍ فقط ولا دخل له بالأمور الدنيوية.
5. لا سبيلَ إلى حلِّ المشكلات إلا بالرجوع إلى الكتابِ والسنة النبوية فهما اللذان اشتملا على منهاج الحياةِ المتكامل الذي لا نقصان فيه، ففيض الحلول لجميع المشكلات فيهما لا ينضب.

التعليق على البحث: بذلت الباحثةُ جهدًا كبيرًا في جمع الأحاديث المتعلقة بالتنميةِ الاقتصادية من خلال المجالاتِ المتنوعة، وذلك لتعزيز فهمِ النصوصِ النبوية واستنباطِ الدلالات الموضوعية الهامَّة في القضايا المعاصرةِ لاستخلاص المبادئ والأفكار التي تفيد في حل قضايا التنميةِ الاقتصادية والمحافظة على البيئة وثرواتها، واستطاعت صياغة نموذجٍ للتنمية الاقتصادية من منظورٍ إسلامي، والتأصيل للقيم الحضارية المعاصرة في التنمية الاقتصادية، مؤكدةً على مدى فعالية هذا النموذج وانسجامِه مع أبعادِ التنمية الاقتصادية المعاصرة استنادًا للسنة النبوية المشرفة وما ورد فيها، وقد قسمت الباحثةُ أطروحتَها إلى خمسة فصول: الأول: مدخل إلى التنمية الاقتصادية، الثاني: المنِهج النبوي في التنمية الاقتصادية من خلال الثروة البشَرية والتعليمية، الثالث: المنِهج النبوي في التنمية الاقتصادية من خلال تنمية الثروة الحيوانية والزراعية، الرابع: المنِهج النبوي في التنمية الاقتصادية من خلال التنمية الصناعية والتجارية، الخامس: المنِهج النبوي في التنمية الاقتصادية من خلال حل مشكلات الفر والبطالة والحصار.

البحث الخامس

اسم الباحث: حذيفة الخطيب، عماد الدين خضر

عنوان البحث: دراسة تربوية حديثية لحديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مُروا أبناءكم بالصلاة لسبع سنين) في إطار علمِ أبحاث الدماغ.

تاريخ النشر: 2016 م

عدد الصفحات: 90- 122

الناشر: مجلة جامعة يبنغول كلية الإلهيات

الملخص مع أهم النتائج: يقول الباحثان: إنَّ الاهتداء بهدي الرسول صلى الله عليه وسلم في التربية وصناعة التميز وتنمية المهارات هو المنهجُ الأقوم في التربية والتنمية وصناعة التقدم، وهذا ملاحظ – وبوضوح- عند تتبع الأحاديث النبوية، سواء القولي منها أو الفعلي أو التقريري، وعند التوسعِ في دراستها والتدقيق في مفاهيمها نجدُ أنها قد عالجت – في كثيرٍ من الأحيان- أدق التفاصيل التربوية والمهارية التي يحتاجها المسلمُ والإنسان في حياته، كما أنَّ مِنْ أهمِّ ملامح هذا المنهجِ التربوي هو التكاملُ الواضحُ بين المعرفة والأداء، وبين النظرية والتطبيق، فسنته صلى الله عليه وسلم بالإضافة إلى كونِها توجيهاتٍ نبوية مباشرة، تجدها تربيةً عملية، وتنمية فعالة، وصناعة حقيقية للمهارات، وهي بهذا تمثل منهجًا متكاملًا للمسلمِ يهتدي به في كل شؤونه، وينعم بالحياة الطيبة إنْ سار على هذا الهدي.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. الفجوة بين تربية رسولنا الكريم المثبتة في جوهرها العلمي الحديثي وبين الأنظمة التربوية التي نادى بها علماء الغرب منذ مئات السنين كبيرة جدًا، لأنَّ منظومة التربية النبوية مبنيّةٍ في أدق جزئياتها وتفاصيلها لتناسب الطبيعة (الفسيولوجية) لدماغ وجسم الإنسان، وهي موضوعة لتناسب جميع البشر بلا استثناء كما هي الرسالة المحمدية.
2. معظم أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم يتمثلُ فيها البعدُ العلمي بطريقة أو بأخرى، فقد رأينا تناولَ حديث الرسول صلى الله عليه وسلم: (مُرُوا أولادَكم بالصلاة وهم أبناءُ سبع سنين، واضربوهم عليها، وهم أبناءُ عشر وفرقوا بينهم في المضاجع) من البعدِ العلمي القيمي لإثباتِ قيمتي التعلم والانضباط للأبناء.
3. ذروة التعلم للطفلِ هي من الرابعة وحتى السابعة، فإنَّ كلَّ ما يُؤمر به الطفل وما ينصح به يُعد بمثابة ختمٍ يلصق في دماغه وينشأ عليه وينفذه ما دام في هذه الحياة، لجميع هذه المبررات ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم: (مُرُوا).
4. على الوالدين فصلُ الأبناء الذكور عن الإناث في المضاجعِ وعدم اختلاطهما، حيث إنَّ المراهق في هذا السن يوغل كثيرًا في التفكير في الجنس الآخر، بسبب سيلِ الهرمونات المفروزة في جسمه، ولذا ومن باب درءِ المخاطر، وعدم صبِّ الزيت على النار، أمرنا الرسول صلى الله عليه وسلم بفصل المضاجع.
5. توصلت الدراسة إلى أنَّ دماغَ الإنسانِ يولد بأكثرَ من تريليون رابط من الروابط أو الوصلات العصبية، والعديد من هذه الوصلات الجديدة تتكونُ مع النمو الحسي المبكر للطفل، حيث تتزايد سرعتُها في النمو ما بين عمر الأربع سنوات والسبع سنوات، وأنَّ استهلاك الأطفال في العمر المذكور لسكر الدم ضعف استهلاكه لدى الراشدين، ما يشر إلى زيادة النشاط المخي وبالتالي اعتبار فترة النمو هذه أفضل فترات النمو المعرفي للطفل.

التعليق على البحث: أثبت البحث -مع وجود متخصص في الحديث وآخر في علم التربية- إلى وجود منظومةٍ تربوية هامة تعدُّ الإناء الأوسعَ الذي استوعب كافةَ النظم التربوية التي نبعت من إثباتاتٍ علمية محكمة، فكانت هي الأسبق والأشمل بدقتها وتوافقِها مع جميعِ الأبحاثِ العلمية الحديثة، ألا وهي المنظومة التربوية النبوية للحبيب المصطفى صلى الله عليه وسلم، فقد أشارَ صلى الله عليه وسلم إلى أهمية عمر السابعةِ في حديثه وهذا ما أثبته العلم، فعُمقُ التركيب الدماغي الذي خلق الله سبحانه وتعالى عليه دماغ الطفل في هذا العمر يؤكد أنها أهم فترات التعليم، وما يرسخ في دماغِ الطفلِ في هذه الفترة يخزن إلى الوفاة، وبالتالي فإنَّ الوصول إلى مرحلة الأمرِ عند السابعة يُعد سهلًا إذا أحسنا الإعداد له في الفترة السابقة، والتي يُعد ذروة التعلم للطفل وهي ما دون السابعة، وختامًا فإنَّ هذا البحث يؤكد ضرورة التعمق في قراءة أحاديث الرسولِ صلى الله عليه وسلم والغوص في دلالتها، والمغزى من ألفاظها، ودراستها من الناحية العلمية، وكيفية الاستفادة منها وتوظيفها باعتبارها مصدرًا رئيسًا للتربية السليمة الصحيحة، حيث قام الباحثان بربطِ هذا الحديث بالدراسات التربوية الحديثة والاستفادة منها في فهم الحديث، وفي توضيح السلوكِ الصحيح الذي يجب على المسلمِ أنْ يسلكَه في تربيته أولادَه في ضوء الحديث النبوي وعلم التربيةِ الحديث.

البحث السادس

اسم الباحثة: دعاء سلامة

عنوان البحث: الدبلوماسية في السنة النبوية "دراسة موضوعية"

تاريخ النشر: رسالة دكتوراه غير منشورة أشرف عليها د. إسماعيل رضوان ونوقشت في الجامعة الإسلامية بغزة سنة 2021 م

عدد الصفحات: 390

الملخص: يقول الباحث: إنَّ العلاقات الدبلوماسية من الأمور التي شرعها الإسلام، ولقد أتقنَ النبي صلى الله عليه وسلم فنَّ الدبلوماسية وأرسى قواعدَها في كثيرٍ من المواقف والتعاملات، فكانَ نواةً لسياسةٍ خارجية وداخلية رسمت ملامح الدولة الإسلامية، مما يؤكد على عالمية الرسالة الإسلامية، والبحث يهدفُ إلى التأصيل الشرعي للدبلوماسية وبيان هدي النبي صلى الله عليه وسلم في ذلك، وسبل الاستفادة من الدبلوماسية النبوية في حلِّ الأزمات، وهو يسهمُ في تطوير العلاقات الدبلوماسية في المحافل والمؤتمرات كافَّة.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. انتهج رسول الله صلى الله عليه وسلم أرقى أساليبِ التعامل في مكاتباته ورسائله مع الملوكِ والأمراء، ومِنْ أهمِها إرسال الرسل واستقبال الوفود وإجراء المفاوضات وعقد المعاهدات.
2. مشروعية الحصانة الدبلوماسية في القرآن الكريم والسنَّة النبوية وإجماع الأمة.

3. لم تكن الحصانة الدبلوماسية واضحةَ المعالم في العصر القديم وجاء الإسلام ووضع الأسسَ الواضحة لهذه الحصانة.
4. استخدم الرسول صلى الله عليه وسلم وسيلتي المفاوضاتِ والمذكرات الرسمية في تكوين العلاقات الدبلوماسية.
5. أقام رسولُ الله صلى الله عليه وسلم العديدَ من العلاقات الدبلوماسية مع المشركين واليهود والنصارى والمجوس.
6. لا بد من الاستفادةِ من دبلوماسيةِ الرسول صلى الله عليه وسلم بصفةٍ عامَّة وخدمة القضية الفلسطينيةِ بصفة خاصة وواقعنا الفلسطيني.

التعليق على البحث: أكد هذا البحث أنَّ السنة النبوية هي مصدرٌ خصب للاستدلال على مشروعية العمل الدبلوماسي والإشارة لأحكامه وأساليبه، فقد مارسَ النبي صلى الله عليه وسلم الدبلوماسية تطبيقًا عمليًا في حياته، واتخذها منهجًا في التعامل مع المسلمينَ وغيرهم، والمقصد الأسمى من ممارستها هو الدعوةُ إلى الإسلام ونشرِ الدين الإسلامي على أوسع نطاق، وقد مارس النبي صلى الله عليه وسلم الدبلوماسيةَ عبر إرسالِ الرسل واستقبال الوفود والتجارة الخارجية وعقدَ المعاهدات وإجراء المفاوضات كما في صلح الحديبية، فقد أفصح فيه عن دبلوماسيةٍ عالية جدًا وقدم دليلًا حيًا على أهمِّية المرونة في المفاوضات واستصحاب الرؤية المستقبلية، والدبلوماسية التي مارسها الرسولُ صلى الله عليه وسلم عبر إرسالِ الكتب والرسائل هي بمثابة حملة عالمية دوليةٍ تدل على عالمية الرسالة، ونجحت في أداء وظيفتها على أكمل وجهٍ ووطدت أسلوبًا جديدًا في التعامل الدولي لم تكن تعرفه الأمَّة الإسلامية من قبلُ وهو الرسائل الدبلوماسية، وفي مجال العلاقات الدبلوماسية راعى رسولنا الكريمُ صلى الله عليه وسلم اختلافَ الناس وأحوالهم لتحقيق الأهدافِ التي يصبو إليها، مع الحرصِ على اتخاذِ خُلُق الرفق والتيسير في السلوك والمعاملة، وتغليب الحكمةِ على العاطفة مما ساعد في حل كثير من الأزمات التي عصفت بالدولة الإسلامية.

البحث السابع

اسم الباحث: حكيم حركاتي، فيصل بن أحمد شاه

عنوان البحث: الذكاء الوجداني الاجتماعي في التعامل مع الأطفال "دراسة موضوعية في ضوء الحديث النبوي"

تاريخ النشر: 2018 م

عدد الصفحات: 139- 156

الناشر: مجلة الحديث- الكلية الجامعية الإسلامية العالمية بسلانجور

الملخص مع أهم النتائج: يقول الباحث: أخذت الدراساتُ الاجتماعيةُ وعلى رأسِها علم النفس اهتمامَ الكثير من المؤسسات والباحثين لِما لها من بالغِ الأهمية في تحسين مستوى الإنتاج المادي والتوافقِ الاجتماعي، فبرز في خضم التطوراتِ السريعة لشتى العلوم ومنها علم النفس ما يسمَّى بالذكاء الوجداني، حيث يهتم هذا الأخير بدراسةِ مشاعر الأفراد والمجتمعات ومعرفة خباياها، ومِنْ هنا سيتناول الباحث في طيَّات دراستِه تطبيقات هذا العلم في السنة النبوية مِنْ

خلال دراسةٍ موضوعيةٍ تحليلية، مُركزًا على تعامل النبي صلى الله عليه وسلم مع الأطفال، وكيف كانت رَدةُ فعله مع مشاعرهم وأحاسيسهم، للخروج بفائدة عملية يمكننا استغلالها والاستفادة منها في مجتمعاتنا المعاصرة.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. بجانب اهتمام رسول الله صلى الله عليه وسلم بأمورِ الدولةِ من الناحية العسكرية والسياسية والاقتصادية؛ وكذا أمورها الدينية من حيثُ الدعوة إلى الدين الحقِ وتبيانه وتعليم المسلمين أمور دينهم، لم يكن في تلك الأثناء غافلًا عن نشئ الأمّة والجيل الذي سيخلفه من بعده ألا وهم أطفال أمته، حيث لاقوا جانبًا من الاهتمام والرعاية سواءً كانوا من أقاربه أو من غيرهم.
2. مداعبة الصبي تزرعُ فيه محبةَ من يداعبُه والارتياح لمجلسه، وهذا درسٌ بعيدُ المدى يجعلُه يتقبل رسالةَ النبي صلى الله عليه وسلم بعد أنْ يعقلها، كما لا يخفى على كلِّ أبٍ مدى اطمئنانه لمن يهتم بأبنائه بل يزيدُ في محبته لذلك الشخص لمحبته لأبنائه، وهذا قمة تحكم النبي صلى الله عليه وسلم في عاطفة المحبة لدى الكبار والصغار على حدٍّ سواء.
3. التعامل مع الأطفال يحتاج لفهم مشاعرهم ومتطلباتهم العاطفية قبل كل شيء.

التعليق على البحث: أولى علماءُ النفس الغربيين اهتمامًا بالغًا بالذكاء الوجداني، حيث أثبتوا الكثيرَ من النظريات التي عادت بالفائدة على حياتِهم اليومية، مما جعل بعضَ المهتمين بهذه الدراسات من الباحثين المسلمين يهرعون بقوةٍ لاستيراد هذه التجربة الناجحةِ ومحاولة تطبيقها على مجتمعاتهم، فقام الباحثُ خلال بحثه بإبراز الجانب الوجداني في تعاملاته صلى الله عليه وسلم مع مجتمعِ الأطفال، وجمعَ الأحاديث التي تشير إلى هذا الموضوع من خلال الصحيحين مستأنسًا بأهم شروحهما قديمًا وحديثًا، واستنباط ما يمكن أن يبين مدى بروز الذكاء الوجداني في تعاملاته مع الأطفال، ومدى تأثيره في حياتهم خلال حياته صلى الله عليه وسلم وبعد مماته، فقام الباحثُ بإثبات ما يجب إثباتُه ونفي ما لا يوافق دينَ الأمة وعُرفها، وإضافة ما يراه من نقصٍ في مجالِ الذكاء الوجداني الاجتماعي، وخرجَ بدراسة علمية تفتح المجالَ للتطبيق السليم والمناسب في المجتمع المسلم، فأضحى هذا البحثُ مرجعًا مهمًا للمؤسساتِ التربوية والأسرية من أجل الاهتمام بتربية الأبناء بقواعد إسلامية مستندةٍ للحديث النبوي.

البحث الثامن

اسم الباحث: عبد السميع محمد الأنيس

عنوان البحث: الأحاديث النبوية الواردة في البناء والعمارة: جمع وتخريج وتحليل

تاريخ النشر: 2009 م

عدد الصفحات: 23 – 83

الناشر: جامعة الكويت– مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية

الملخص مع أهم النتائج: يقول الباحث: إنَّ موضوع البناء والعمران يمثل جانبًا مهمًا مِنَ الجوانب الحضارية في السنة المطهرة، ولذلك فهو يستحقُ الدراسة والبحث والمتابعة، لما يكتنِفُه من الغموض، وعدم وضوح الرؤية في أذهان كثير من الناس.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. تم إحصاء ما يقارب من أربعين حديثًا في موضوع البناء، خرجتها وبينت حكمها من الصحة والضعف، كما ذكرت أقوال أهل العلم في تفسيرها، وتوجيهها.
2. اتفق الفقهاء على أنَّ بناء أو اكتساب ما يستتر به المرء هو وعياله وماله: فرضٌ، وأنَّ الاتساع – إذا كان مِنْ حِلٍ، وأدى جميعَ حقوق الله – مباح.
3. وردت (10) أحاديثَ في مشروعية البناء، ووردت أحاديثُ أخرى تذمُ البناء، وهذه الأحاديث التي وردت بالذم منها: ما هو مطلقٌ، ومنها: ما هو مقيدٌ، وهذا تعارض، وطريقة التوفيقِ بينهما أنْ يقال: تُحمَل الأحاديث المطلقة في ذم البناء- على فرض ثبوتها – على الأحاديث المقيدة بدليل ورود الأحاديث المبيحة لمطلق البناء، وعليه يقال: يذم البناء: إذا كان زائدًا عن الحاجة، أو كان للتكاثر والتفاخر، أو كان من مال حرام، أو كان فيه إضرار بالغير.
4. إنَّ الأحاديث الواردة في ترك إصلاح البيوت بحسب الظاهر ليس المقصودُ منها تركُ الإصلاح أو الترميم، بل المقصود: تذكيرهم المنية، والتنبيه على أنَّ المرء لا ينبغي أن يلهو عن مصيره وعاقبته.
5. إنَّ التطاولَ في البنيان هي صفة مذمومة في الباني لكونِه متفاخرًا، وليس في البناء، وقد فسرَ التطاول بالتفاخر عددٌ من أئمة الحديث.

التعليق على البحث: إنَّ البحث عن الأحاديث الخاصةِ الواردة بالبناء والعمران يُمثل جانبًا مهمًا من الجوانب الحضارية في السنة المطهرة، فهو له مساسٌ بحياتنا المعاصرة في جانبها العمراني ومنه التطاول في البنيان، وقد رأيناه في عصرنا هذا ونحنُ نعيشه واقعًا ملموسًا يصدق ما أخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم، فالبحث في هذا الموضوع هو بيانُ لونٍ من ألوان الإعجاز الغيبي في السنة النبوية تجبُ الإشارة إليه والتنويه به وإظهار أنَّ كل ما أخبر عنه الصادق المصدوق حقٌ كله، لذا لا بد في عصرنا من الرجوع إلى نظام العمارة الإسلامية، وعدم البناء فيما يزيد عن الحاجة، مع مراعاةِ الجانب الصحي فيها وضرورة وجود مسجدٍ في كلِّ مبنىً من المباني العالية.

البحث التاسع

اسم الباحث: محمد يحيى بلال منيار

عنوان البحث: مبادئ الجودة في السنة النبوية تأصيلًا وتطبيقًا.

تاريخ النشر: 2013 م

عدد الصفحات: 311- 376

الناشر: بحثٌ مقدم إلى الندوة الدولية السادسة بعنوان: صناعة التميز وتنمية المهارات في السنة النبوية والتي عقدت في كلية الدراسات الإسلامية والعربية بدبي

الملخص مع أهم النتائج: يقول الباحث: إنَّ موضوع الجودةِ وإنْ ظهر بمفهومه المعاصر في الفكر الإداري الحديث، وصارت له شهرةٌ وقيمة عالمية بسبب تبني بعض المنظمات والهيئات العالمية له؛ فهو في أصولِه وجذوره يرجعُ إلى مصادرِ ديننا الإسلامي التي أصلت لفكرِ الجودة وثقافتها بأسمى وأتقن مما وصلت إليه أدبيات الجودة المعاصرة، ومِنْ هنا جاء هذا البحث ليبرز تأصيل هذا الموضع مِنْ خلال السنة النبوية بمبادئ رائعة في مجال التميز بالجودة، والتي تقوم بتوظيف الملكات الإبداعية لدى الفرد المسلم لتصل به إلى أعلى درجات التميز البشري.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. سبقت السنة النبوية مفاهيم الجودة المعاصرة بإشراقاتٍ متميزة في الجودة تشمل الجانبين: التأصيلي والتطبيقي، توظيفًا للملكات الإبداعية واكتسابًا لمهارات التطوير الذاتي والمؤسسي لدى المسلمِ وصولًا به إلى أعلى درجات التميز البشري.
2. النصوص التأصيلية للجودة في السنة النبوية تحتوي أكثرَ من مبدأ واحد من مبادئ الجودة المعاصرة.
3. الجودة: هي الإتيان بالشيءِ بأتمِّ صورة بحيث يتحققُ الغرضُ المقصود منه بأعلى درجة ممكنة بصفة دائمة.
4. (الإحسان أنْ تخشى الله كأنك تراه) نصٌ تأصيلي بديع يؤسس للرقابة الذاتية المؤثرة في تحقيق الغرض من الرقابة الخارجية التي يلهج بها خبراءُ الجودة المعاصرة، وبدونها لا تصل الجودةُ إلى مستواها المطلوب مهما بلغت المراقبةُ الخارجية ذروتها.
5. إنَّ منهجية (الكايزن) اليابانية: هي إرثٌ إسلاميٌ أصيل أوجزته السنةُ النبوية في نصٍ تأصيلي بسيطٍ عميق وهو: (أحب الأعمال إلى الله أدومها وإنْ قل).
6. النصوص النبوية التأصيلية التي استُهل بها كل مبدأ من مبادئ الجودة يمكن أنْ تُعد نواةً لنشر ثقافة الجودةِ وهو هدفٌ يدعو إليه رواد الجودة عن طريق حفظِ هذه النصوص وجعلها شعارات لمبادئ الجودة.

التعليق على البحث: قام الباحثُ في بحثه هذا بجمعِ الأحاديث ذات الصيّغِ التأصيلية في موضوع الجودة لتشكل بذلك المبادئ والأصول في هذا الفن، ولم يكتف بمجرد الاستشهاد والاستدلال لعناصرِ الجودة مِنَ السنة النبوية، بل بيَّن الباحث الإشراقات المتميزة من النصوص النبوية والتي تشمل على جانبين: تأصيليٍ وتطبيقيٍ للجودة، ومن خلال التطبيق أثبتَ الباحثُ أنَّ الجودة المستمدة مِنَ السنة النبوية تستمد قوتها من ارتباطها بالإسلام، وهو الدين الشاملُ والكامل الذي ارتضاه الله تعالى ليكونَ خاتمًا لسائر الشرائع، وبهذا فإنَّها تنطلق من المنهج الرباني الذي يتضمن سعادة

البشرية في الدنيا والآخرة، وقد جعل الباحثُ للجودة مبادئ سبعة رتبها على النحو الآتي: الإتقان، ومهارة الأداء، والكفاءة المهنية، والعمل بروح الفريق، وحسن التعامل، والرقابة، والتحسين المستمر.

البحث العاشر

اسم الباحث: وليد الغرباوي

عنوان البحث: الرعاية الاجتماعية في السنة النبوية "دراسة موضوعية"

تاريخ النشر: 2009 م

عدد الصفحات: 265

الناشر: البحث عبارة عن رسالة ماجستير أشرف عليها د. نافذ حسين حماد ونوقشت في الجامعة الإسلامية بغزة.

الملخص مع أهم النتائج: يقول الباحث: تعدُ الرعاية الاجتماعية من القضايا المعاصرة التي ازداد اهتمامُ العالمِ بها في العصر الحديث، وهذا البحثُ يتناولُ اهتمام الإسلام بهذه المسألةِ من خلالِ الدراسةِ الموضوعية للسنة النبوية، وذلك بدراسةِ نصوص السنة النبوية التي تناولت الموضوعَ بطريقة مباشرةٍ أو غير مباشرة، والهدف من الدراسةِ بيانُ سبق الإسلام إلى الاهتمام بتقديم الرعايةِ الاجتماعية لأفراد المجتمع، الأمر الذي لم تعرفه باقي شعوبُ العالم إلا في العصر الحديث، فالرعاية الاجتماعية وإنْ كانت مصطلحًا حديثًا فإنَّ الحاجة إليها قديمة قدم الإنسان، فقد عرف الإنسانُ الحاجات الاجتماعية حيث نشأت المجتمعات، وقد أخذت الرعايةُ الاجتماعية في المجتمعات القديمة شكلاً تقليديًا يتلخص في مساعدةِ الإنسان لأخيه الإنسان، والدينُ الإسلامي كان للرعاية الاجتماعية فيه مكانٌ مميز، فقد تجلى ذلك بارزًا في نصوص القرآن الكريم، والسنَّة النبوية المشرفة، وسلوكيات السلفِ الصالح مِنَ الصحابة والتابعين، وظهر أثر ذلك واضحًا في المجتمعات الإسلامية.

ومن أبرز النتائج التي توصل إليها الباحث:

1. اهتمت السنَّة النبوية بموضوع الرعاية الاجتماعية اهتمامًا كبيرًا.
2. تناولُ السنَّة النبوية لموضوع الرعاية الاجتماعية كان شاملًا ومتكاملًا: شامل؛ أي شمل جميع فئات المجتمع، ومتكامل؛ أي تناول الرعاية من كافة جوانبها المادية والمعنوية.
3. تَنَاولُ السنَّة النبوية للرعاية الاجتماعية شملَ النموذجين المعروفين من الرعاية في المفهوم المعاصر؛ وهما النموذج العلاجي الذي يعني تقديمَ العونِ وقتَ الحاجة، والنموذج المؤسسي الذي يتميزُ بالديمومة وإشراف مؤسسات المجتمع عليه.
4. الرعاية الاجتماعية في السنَّة النبوية لها جانبها التعبدي، وهو ما يميزها عن الرعايةِ في الأنظمة الوضعية، مما يعطي لها قوة وضمانًا للاستمرارية.

5. الرعاية الاجتماعية في السنَّة النبوية هي مسؤوليةُ جميع أفراد ومؤسساتِ المجتمع، وليست قاصرةً على جهة معينة دون الباقي، فهي قائمةٌ على مبدأ التكافل الاجتماعي مما يجعلُ لها دورًا أكبرَ في تقوية الروابط الاجتماعية بين أفراد المجتمع، مما يساهم في إحلال السلام الاجتماعي، ويحمي المجتمع من أخطارٍ كثيرة.

التعليق على البحث: إنَّ لهذا البحث أهمية كبيرة بمكان ذلك أنَّ الحضارة الإسلامية هي الحضارة الوحيدة التي كان موضوعها الأساسي هو الإنسان، حيث قدمت له كافة ما يحتاجُ من متطلبات مادية ونفسية وروحية، فقد سبقَ الإسلام المجتمعات الغربية التي لم تتنبه إلى أهمية الرعاية الاجتماعية إلا في العصر الحديثِ لما وجدت له من أثرٍ كبيرٍ في تطورِ المجتمعات ورقيها، فبدأت تعطي للرعاية الاجتماعية اهتمامًا أكبرَ حتى أخذت شكلاً قانونيًا، وأُقرت له القوانين والمواثيق، وجعلته حقًا من حقوق الإنسان وليس مجرد جهود فردية، ولقد قامَ الباحثُ من خلال بحثه بدراسةِ نصوصِ السنَّة النبوية المتعلقة بالرعاية الاجتماعية وجوانبها المختلفة دراسةً موضوعية، وذلك للتعرف على مكانة الرعاية الاجتماعية في الهدي النبوي، وبيان اهتمام الإسلام بالإنسانِ في جميع مراحل حياتِه باعتبار أنَّ الإنسان هو موضوع الرعاية الاجتماعية، وتناول البحث الفئات المختلفة مِنَ المجتمع التي تناولتها السنَّة النبوية بالرعاية وهي: الأسرة، والأطفال، والمرأة، والمسنُّون، والشباب، والأيتام، والفقراء والمساكين، والمرضى، والعبيد، والخدم.

الخاتمة

الحمد الله الذي وفقني لإتمام هذا البحث، فما كان فيه مِنْ صوابٍ فمن الله، وما كان مِنْ خطأٍ فمني ومِنَ الشيطان. ومما سبق يمكن تلخيص نتائج هذا البحث في الآتي:

1. الحديث النبوي يقدم علومًا ومعارف وأحكامًا حيوية تهمُ الإنسان أينما كان.
2. الحديث الموضوعي له أهميةٌ في النهضة المرجوة عبر فهم النصوص الحديثية بالرؤية الإسلامية المعاصرة.
3. الحديث الموضوعي يمكن تطبيقُه على قضايا العصر وحلِّ مشكلاته، فهو يعالجُ ما جدَّ من قضايا ومشكلات وأزمات معاصرة لم تكن موجودة من قبل.
4. يحرص المتخصصون في علم الحديثِ الموضوعي على التكاملِ النهضوي في هذا التخصص بما يتوافق والعلوم المعاصرة وربطهما ببعضهما البعض للتكامل بالأبحاث العلمية.
5. ساهمت الأبحاث والرسائل التي كتبت في الحديث الموضوعي في النهضة المعاصرة.

التوصيات

1. الاهتمام بتدريس الحديثِ الموضوعي في الجامعات.
2. الاهتمام بكتابة الأبحاثِ والدراسات الحديثية الموضوعية الجادةِ التي يحتاج إليها المجتمع المسلم المعاصر بعيدًا عن التكرار.

3. ضرورة تطوير التعاونِ بين الباحثين المتخصصين بعلم الحديث، والمتخصصين في العلوم الأخرى من أجل الكشف عما يحتاجه المجتمع مِنْ أبحاث ودراسات، وتجنبًا للخطأ في فهم الحديث النبوي، وتحميل النص ما لا يحتمله.

المصادر والمراجع

بكار، عبد الكريم، القراءة المثمرة مفاهيم وآليات، ط6، دمشق: دار القلم، 2008م.

الجهني، ماجد، ابتكار الموضوعات البحثية، دراسة تطبيقية على علوم السنة النبوية، مؤتمر مستقبل الدراسات الحديثية (رؤية استشرافية)، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة القصيم، (2019م).

داود، فاطمة، دور طالب العلم الشرعي في محاربة الفكر المتطرف وبيان سماحة الإسلام، مؤتمر كلية الشريعة الدولي السابع: التعليم الشرعي وسبل تطويره، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين، (2017م).

الراشد، لطيفة، الحديث الموضوعي المنهج والتأصيل والتمثيل، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 2021م.

الزيان، رمضان إسحاق، الحديث الموضوعي دراسة نظرية، مجلة الجامعة الإسلامية، 2/10، (كانون الأول 2002م)، 207-248.

الشرمان، خالد محمد، الحديث الموضوعي دراسة تأصيلية تطبيقية، عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، 2010م.

عبد الآخر، أحمد أبو الوفا، تقويم الأعمال التي تناولت الإعجاز العلمي والطبي في السنة النبوية، المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د.ت.

عتر، نور الدين، فكر المسلم وتحديات الألف الثالثة، دمشق: دار الرؤية، 2002م.

عجين، علي إبراهيم سعود، رعاية الموهوبين في السنة النبوية ابن عباس - رضي الله عنهما- نموذجًا، المجلة الأردنية في الدراسات الإسلامية، 2/4، (2008م)، 157 – 175.

القرضاوي، يوسف، السنة مصدرًا للمعرفة والحضارة، ط3، القاهرة: دار الشروق، 2002م.

الكحيل، عبد الوهاب، الأسس العلمية والتطبيقية للإعلام الإسلامي، القاهرة: عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، 1985م.

ليلة، نادية نصر محمد، أهمية الحديث الموضوعي ومنهجيته في معالجة القضايا المعاصرة، مجلة جامعة القاهرة/كلية دار العلوم/ ع113، (2018م)، 49-90.

مجموعة باحثين، أولويات البحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية والشرعية في العالم العربي، جامعة قطر: مركز ابن خلدون للعلوم الإنسانية والاجتماعية، 2020م.

محمد، إسماعيل علي، خصائص الإسلام الذي ندعو إليه، القاهرة: دار الكلمة، 2013م.

التفاعل بين حركة التجديد في علم الحديث والمجالات العلمية الحديثية المعاصرة في العالم العربي

Muhammet Seyyit BALABAN/محمد سيد بلابان
جامعة اليرموك، كلية الدراسات العليا، إربد/الأردن
muhammed.seyyid42@gmail.com, ORCID ID: 0000-0002-3191-8629

طالب الدكتوراه، محمد أمين أرديم/**Muhammed Emin ERDİM**
الجامعة الأرنية، كلية الدراسات العليا، عمان/الأردن
erdimmuhammedemin@gmail.com, ORCID ID: 0000-0003-4288-0475

المقدمة

بدأت معالِم ظاهرة التجديد تتبلور في العالم الإسلامي على وجه التقريب منذ بدء حركة التحقيق في مختلف العلوم الإسلامية بشكل عام، وفي علم الحديث بوجه خاص، بل وساهمت هذه الظاهرة في إحياء السنة النبوية في مجالات علمية معاصرة، كما كان لها دور في قمع البدع، ومعالجة المشكلات في ضوء السنة النبوية في عصرنا هذا، كما كان لها أثر في تمهيد الطريق إلى فهم جديد للنصوص وربطها بالعلوم العصرية، وتصحيح الأفكار الخاطئة وفق الرؤية الإسلامية. فظهر في علم الحديث عدة مجالات علمية أهمها: الحديث الموضوعي، والإعجاز العلمي، والحديث التحليلي، والحديث الموضوعي التحليلي، وستقتصر هذه الدراسة على الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي لأهميتهما البالغة، ولدورهما الفعال في المجالات الأخرى في الدراسات الحديثية.

ستسعى هذه الدراسة إلى توضيح مفهوم التجديد المعاصر والحديث الموضوعي والإعجاز العلمي المعاصرَين، وتحديد العلاقة بين هذه المجالين وبين التجديد، إضافة إلى التنقيب عن تاريخ ظاهرة التجديد في علم الحديث والمجالين المذكورين آنفاً. ولن تهمل هذه الدراسة أيضًا دواعي ظهور التجديد المعاصر وربطه بهما.

مشكلة الدراسة

تكمن مشكلة البحث في الإجابة عن الأسئلة التالية:

1. ما محاور التجديد المعاصر وتعريفه؟
2. ما مظاهر التجديد في الفترة المعاصرة؟
3. ما دواعي ظهور التجديد المعاصر؟

4. ما تعريف كلٍّ من الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي عند الباحثين؟
5. ما دواعي ظهور الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي وانتشار دراسات حولهما؟
6. ما العلاقة بين ظاهرة التجديد المعاصر وبين الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي؟

أهمية الدراسة

1. يساهم هذا الموضوع في تحديد العلاقة بين ظاهرة التجديد وبين مجالي الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي.
2. تحاول هذه الدراسة المقاربة بين المجالين المهمين في الأكاديميات العربية مع الأكاديميات في تركيا.

محددات الدراسة

اقتصرنا في هذه الدراسة على مجالين اثنين هما: الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي، لأنهما الأكثر انتشارًا في العالم العربي، وأعظم أهميةً من بين المجالات الأخرى.

منهجية الدراسة

1. المنهج الاستقرائي: حيث تم تتبع كل المصادر المتعلقة بظاهرة التجديد والحديث الموضوعي والإعجاز العلمي قدر الإمكان.

2. المنهج الوصفي: حاولنا هنا تحديد مفهوم وتاريخ التجديد، بالاضافة إلى مفهوم الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي وتاريخهما.

3. المنهج التحليلي: وذلك من خلال اخضاع ما ورد في المسائل المتعلقة بمفهوم التجديد والمجالين وتاريخها إلى التحليل.

4. المنهج الاستنباطي: قمنا باستنباط دواعي ظهور التجديد ومجالي الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي، بعد ذلك حاولنا تحديد العلاقة بين التجديد وبين الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي.

مصطلحات الدراسة

التجديد، الحديث الموضوعي، الإعجاز العلمي، التفسير العلمي، التقسيم الموضوعي.

المبحث الأول: حركة التجديد في علم الحديث

المطلب الأول: مفهوم حركة التجديد

التجديد لغة: قال ابن منظور: "الجدة: نقيض البلى"[1]، ومما يستفاد من هذا القول أن التجديد يعني "إعادة ترميم الشيء البالي"[2].

---

1 أبو الفضل جمال الدين ابن منظور, *لسان العرب* (بيروت: دار صادر, 1414), 111/3.

2 باسم عبد الله عبيد, "نظرات في تجديد الفكر والعلوم الإسلامية", *مجلة قطاع أصول الدين* 11 (2015), 1340.

التجديد اصطلاحًا: عند العودة إلى النصوص الشرعية للبحث عن كلمة التجديد يُلاحَظ أن كلمة التجديد لم ترد إلا في الحديث النبوي المشهور الذي يرويه أبو هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم إذ يقول: "إِنَّ اللهَ يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا"[3]، كما يلاحظ أيضًا أن العلماء السابقين استندوا إلى هذا الحديث في الحديث عن مسألة التجديد وفسّروها بعدة معان، ومدار هذه المعاني كلها على خمسة محاور رئيسة وهي[4]:

المحور الأول: إحياء ما اندرس من السنة النبوية كما ورد في كلام العلقمي[5]، والعظيم آبادي[6]، والمودودي[7]، ووضّح القرضاوي هذه الجهة بقوله: "إن التجديد لشيء ما: هو محاولة العودة به إلى ما كان عليه يوم نشأ وظهر، بحيث يبدو مع قدمه كأنه جديد وذلك بتقويةٍ ما وهي منه، وترميم ما بلي ورتق ما انفتق حتى يعود أقرب ما يكون إلى صورته الأولى"[8].

المحور الثاني: تخليص الإسلام من البدع وتنقيته من المحدثات كما ورد في كلام السيوطي[9]، والمناوي[10] وإليه أشار العظيم آبادي في تعريفه التجديد حيث قال: "وإماطة ما ظهر من البدع والمحدثات"[11]، ونعني بالبدع هنا ما خالف الأصل الشرعي[12].

المحور الثالث: تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع ومعالجتها لمشاكل العصر الحديث، ولمح الطيب برغوث إليه بقوله: "تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني"[13].

المحور الرابع: الفهم الجديد للنصوص وربطها بما يجدّ في حياة الناس من العلوم المعاصرة وفق الرؤية الإسلامية.

المحور الخامس: تصحيح التعليقات والأفكار الخاطئة المترتبة على النصوص الشرعية لدى العلماء في مصنفاتهم.

وبالبحث والتمحيص في التعاريف السابقة نجد أن هناك تعريفين ركزا على تحديد وتعريف التجديد حاولت التأليف بين التعريفات السابقة، وهما: تعريف عدنان أمامة، وتعريف عبد الجبار سعيد وسنعرض لكِلا التعريفين.

---

3 سليمان بن الأشعث السجستاني أبو داود, *سنن أبي داود* (بيروت: دار الكتاب العربي, د.ت), كتاب الملاحم–باب ما يذكر في قرن المائة، 178/4،(ح4291); أبو عبد الله الحاكم النيسابوري, *المستدرك على الصحيحين* (بيروت: دار المعرفة, د.ت), كتاب الفتن والملاحم–ذكر بعض المجددين في هذه الأمة، ج4، ص522، (ح8687).

4 استفدنا في ذكر المحاور الثلاثة الأولى من كتاب التجديد في فقه الإسلامي لعدنان محمد أمامة. عدنان محمد أمامة, *التجديد في فكر الإسلامي* (بيروت: دار ابن الجوزي, 1424), 16–18.

5 محمّد عبد الرؤف المناوي, *فيض القدير شرح الجامع الصغير* (مصر: المكتبة التجارية الكبرى, 1356), 281/2.

6 محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر العظيم آبادي, *عون المعبود شرح سنن أبي داود* (بيروت: دار الكتب العلمية, 1415), 260/11.

7 أبو الأعلى المودودي, *موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم* (لبنان: دار الفكر الحديث, 1967), 13.

8 يوسف القرضاوي, *من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا* (القاهرة: دار الشروق, 2001), 30.

9 العبري خالد بن حسن, "التجديد والمجددون عند السيوطي: دراسة نقدية", *مجلة العلوم الشرعية* 4/7 (2014), 1593.

10 المناوي, *فيض القدير*, 281/2.

11 العظيم آبادي, *عون المعبود*, 263/11.

12 شرف محمود القضاة, *شرح الأربعين النووية* (عمان: دار الحامد, د.ت), 70.

13 محمد أمامة, *التجديد في فكر الإسلامي*, 19.

يعرِّف عدنان محمد أمامة التجديد بأنه: "إحياء وبعث ما اندرس من الدين، وتخليصه من البدع المحدثات، وتنزيله على واقع الحياة ومستجداتها"[14].

أما عبد الجبار سعيد فيعرِّف التجديد على أنه: "بذل الجهد في إعادة إنتاج وإحياء ما أنتجه السابقون بما يلائم زماننا وواقعنا المعاصر"[15].

التجديد في علوم الحديث

من خلال التطور الحاصل في العلوم الإسلامية نلاحظ أنها علومٌ لا تنفصل عن التجديد، وعلوم السنة النبوية واحدة منها قد حظيت بحظ وافر من هذا التجديد، فسرى التجديد في كيان علوم الحديث، وانبثق عنه مظاهر عدة، منها[16]:

1- تحقيق المخطوطات في علوم السنة وفهرسة الحديث الشريف.

2- التأليف والتصنيف في السنة وعلومها، وأسلوب عرضها.

3- تمييز الحديث المقبول من المردود، وبيان درجة الأحاديث التي لم يحكم عليها.

4- الدفاع عن السنة من الشبهات المعاصرة.

5- دفع التعارض في نصوص السنة النبوية.

6- ظهور الموسوعات المطبوعة والإلكترونية.

7- العمل على تدريس العلوم الشرعية والدراسات العلمية في علوم السنة النبوية تحت قُبة الجامعات.

8- ربط علوم السنة بعلم مقاصد الشريعة.

9- التركيز على الناحية اللغوية والنحوية والبلاغية.

10- ظهور المجالات العلمية الحديثية المعاصرة.

ونحن في هذا البحث سنركز على آخر مظهر من مظاهر التجديد في علوم السنة ألا وهو "المجالات العلمية الحديثية المعاصرة".

المطلب الثاني: تاريخ حركة التجديد

عند إمعان النظر في تاريخ علم الحديث يلاحَظ أن لظاهرة التجديد فيه أثراً بارزا في ميدان الحديث روايةً ودراية، وتمثّل ذلك في الخوف من ضياع السنة في أواخر عهد الصحابة، حيث قام علماء الصحابة والتابعين بجمع الأحاديث

---

14 محمد أمامة, *التجديد في فكر الإسلامي*, 19.

15 عبد الجبار سعيد, "الاجتهاد والتجديد في علوم السنة النبوية", *المعهد العالمي للفكر الإسلامي* 86/22 (2016), 94.

16 ينظر: محمد عبد الله أبو صعيليك, *جهود المعاصرين في خدمة السنة المشرفة* (بيروت: الدار الشامية, 1995); محمد عيد الصاحب, "نقد جهود المعاصرين في خدمة السنة", *حوليّة كليّة الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة للبنات* 4 (2006), 277–312; عبد الله عبيد, "نظرات في تجديد الفكر والعلوم الإسلامية"; تركي بن فهد بن عبد الله بن الغميز, "حدود التجديد في دراسة السنة النبوية وخدمتها", *مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية* 194/54 (2020), 265–312.

النبوية وكتابتها في صحف وكتب، وفي عهد التابعين ومن بعدهم تم تصنيف المصنفات الحديثية لعدة غايات، ومن أهمها حفظ السنة النبوية من الضياع، وهذا مما يندرج تحت إحياء السنة وهو ملمح من ملامح التجديد في ذلك الطور.[17]

وعلى صعيد علوم الحديث نرى أن هناك تنوعا وتطورا على مرّ الزمن وخاصة بعد وضع القواعد في التحمل والأداء، وهذا أيضاً يعتبر ظاهرة من مظاهر التجديد في علوم السنة النبوية، وكل ذلك دليل على حيوية التجديد في علم الحديث على مرّ العصور.

ونكتفي بهذا القدر في الحديث عن تاريخ التجديد في علم الحديث روايةً ودرايةً، وسنركز على التجديد الواقع في عالمنا المعاصر.

لقد اختلفت آراء العلماء في تحديد مفهوم المعاصرة، فمنها من يقرنه بالقرن الرابع عشر الهجري، ومنها من يرجعه إلى بداية الخمسينيات من القرن الماضي إلى يومنا هذا، ومنها من يعيِّنه من نهاية القرن التاسع عشر إلى يومنا هذا، وبعضهم يقوم بتحديده من أواخر الثمانيات حتى يومنا هذا.[18] ومهما حاولوا الباحثون تحديد معنى المعاصرة بوجه دقيق يبقى تحديد المعاصرة أمرا بالغ الصعوبة، إذ هو من الأمور الاعتبارية. كما يُلاحَظ أيضًا أن هذه التحديدات نسبية، فلكل باحث مسوغاته المرتبطة بغايته، لذلك لا يمكن الترجيح بينها، ولعلنا نقوم بربط العلاقة بين المعاصرة والتجديد في علوم السنة ليتسنّى لنا تحديد المعاصرة على وجه دقيق.

إن المعاصرة عندنا تبدأ من بداية العمل على تحقيق المصنفات الحديثية، وتستمر إلى يومنا هذا، لأن إحياء السنة النبوية بدأ ببزوغ نور هذه التحقيقات، وتشكُّل الموسوعات والمؤلفات الجديدة المتعلقة بموضوع معيّن، ثم أخذت مظاهرَها الجديدة كما مر.

قبل تناول مظاهر التجديد المعاصر في علوم السنة لا بد من ذِكر نقطة مهمة، وهي: أن بروز الإشارات الفكرية للتجديد في علوم السنة في كتب بعض علماء العصر التاسع عشر وما بعده كأحمد خان (1898م) وجمال الدين الأفغاني (1897م) ومحمد عبده (1905م) ومحمد رشيد رضا (1935م)، لا يجعلنا نعدّ هؤلاء الرجال رواد التجديد المعاصر في علم السنة لعدم كون تخصصهم في علم الحديث.[19]

ومن جهة أخرى أقبل المستشرفون على الدراسات الإسلامية، وبذلوا فيها جهدًا عظيمًا في دراساتهم، وأبدعوا المعاجم الموسوعية للأحاديث النبوية كالمعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي بمساعدة محمد فؤاد عبد الباقي وكمفتاح كنوز السنة لفنسينك والذي نقله محمد فؤاد عبد الباقي إلى اللغة العربية، وسهّلت هذه المعاجم الدراسات الحديثية الموضوعية على الباحثين.[20]

---

17 حاكم عبيسان المطيري, *تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين* (الكويت: لجنة التأليف والتعريب والنشر, 2002), 50–85.

18 محمد عبد الرزاق أسود, *الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام* (دمشق: دار الكلم الطيب, 2008), 32.

19 محمد أبو الليث الخير آبادي, *كتاب اتجاهات في دراسات السنة قديما* (ماليزيا: دار الشكر, 2011), 95–118; عبد الرزاق أسود, *الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام,* 427–485.

20 محمد حامد محمد, *شيخ المحققين محمد عبد الباقي،* (تونس: الدار المالكية, 2015), 38.

ولا ننسى أن المستشرقين قاموا بتحقيق الكتب الإسلامية وأبدعوا منهجًا خاصًا لهذه العملية، لذلك عندما رأى بعض الدارسين تحقيقات المستشرقين انبهروا فيما أتقنوه من صناعة تصحيح الكتب بالاعتماد على الأصول المخطوطة، غير أن بعض العلماء الذين كرّسوا حياتهم في إحياء السنة النبوية كشفوا الأخطاء التي وقع فيها المستشرقون، كما فعل المحدث المحقق أحمد شاكر عندما أشار إلى أسباب هذه الأخطاء بقوله: "إن منهم رجالا أحرار الفكر، لا يقصدون إلى التعصب، ولا يميلون مع الهوى، ولكنهم أخذوا العلم عن غير أهله، وأخذوه من الكتب، وهم يبحثون في لغة غير لغتهم، وفي علوم لم تمتزج بأرواحهم، وعلى أسس غير ثابتة وضعها متقدموهم ..."[21].

وعندما نقارن هذه التحقيقات بتحقيقات المحققين المسلمين كمحمد فؤاد عبد الباقي وأحمد شاكر وناصر الدين الألباني وشعيب الأرنؤوط وغيرهم، يتبين لنا تفوقوهم على جهود ومنهج المستشرقين مع الاعتراف بالاستفادة منهم، حيث أتقنوا تصحيح الكتب بالاعتماد على النسخ الأصلية، وتقديم الفهارس الدقيقة، وبيان حكم الأحاديث النبوية مع تمييز الصحيح من السقيم. كما أنّهم شرحوا الأحاديث في التعليقات حول موضوع متعلق بالحديث، ومن أبرز هذه الجهود في المصنفات الحديثية: تحقيق "مسند الإمام أحمد" و"سنن الترمذي" لأحمد شاكر، وتحقيق "الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان"، و"شرح مشكل الآثار للإمام الطحاوي" و"مسند الإمام أحمد" لشعيب الأرنؤوط.

وفي هذا السياق كان لفتح الجامعات أثّراً جليّا في مسار التجديد في علم الحديث، وأصبح علم الحديث مجالاً تخصصياً فيها، وتم تأصيل مجالات علمية حديثية معاصرة أيضا كالحديث الموضوعي، والحديث التحليلي،[22] والإعجاز العلمي، وأكسبها منهجية جديدةً على هذه الأصعدة، وظهرت كذلك بعض المجالات الأخرى كالتكامل المعرفي[23] والحديث التحليلي الموضوعي[24].

ومع دخول الحاسوب لكل مفصل من مفاصل حياتنا نرى توسع استخدامه في خدمة العلوم الإسلامية؛ حيث تم اختراع البرامج المتخصصة بالعلوم الإسلامية كالشاملة، أو بعلم الحديث كخادم الحرمين، مما أدى إلى سهولة الوصول إلى متون الأحاديث، وطرقها، ورجالها، وشرحها بسرعة كبيرة، حدّت من ضياع الوقت في تخريج الحديث والحكم عليه، وفتحت بذلك باباً لتسارع الجهود في الدراسات الحديثية في المجالات المعاصرة.

المطلب الثالث: دواعي ظهور التجديد المعاصر

إن لظهور التجديد المعاصر عدة دواع وأسباب، وسنلقي نظرة مختصرة عليها لبيان كيفية حدوث التجديد المعاصر، وإدراك فكرة التجديد السائدة في العالم العربي، وهي على الشكل التالي:

1. **غزو البلاد الإسلامية:** بعدما تقدم العالم الغربي في الصناعة والاقتصاد توجهت الدول الأوروبية إلى السيطرة على البلاد الإسلامية واستعمارها، وعلى الرغم من أن بداية الاستعمار كان قائما على السيطرة ونهب الاقتصاد إلا أنه

---

21 أحمد محمد شاكر, *مقدمة سنن الترمذي* (مصر: مطبعة المصطفى البابي الحلبي وأولاده, 1978), 19.

22 سندس عادل العبيد, *الحديث التحليلي: دراسة تأصيلية* (عمان: دار الحامد, 2016), 34.

23 علي بن إبراهيم العجين, *التكامل المعرفي بين السنة النبوية والعلوم العصرية (المنهجية والتطبيق)* (عمان, 2020), 50.

24 العجين, *التكامل المعرفي بين السنة النبوية والعلوم العصرية (المنهجية والتطبيق)*, 50.

توسع إلى أبعاد أخرى تمثلت في الغزو المعرفي والثقافي الذي أدى إلى انبهار بعض الدارسين المسلمين بدراساتهم ومنهجهم العلمي، فنشأ الصراع بين الحضارة الإسلامية وبين الحضارة الغربية، وتغيرت الأفكار السائدة، وتبدلت أساليب الحياة لدى المسلمين، وانتشرت الفتن والخرافات والشبهات، وبدأ طرح التساؤلات في كل شيء، كل ذلك دفع إلى ظهور حاجة التجديد عند المسلمين في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع مع معالجة المشكلات، وإحياء من اندرس من الدين، وتخليصه من البدع من خلال الفهم الجديد الصحيح للنصوص الدينية.

2. **التطور التكنولوجي**: كان انتشار الحاسب الآلي وإنتاج البرامج الخاصة بالدراسات الإسلامية عاملاً مهما في إتاحة الفرصة أمام الباحثين للوصول إلى المعلومات المتعلقة بالرواية والدراية بشكل أسرع مما كانت عليه سابقاً، وأفضى هذا الأمر إلى تنوّع الدراسات الحديثية وفتح مجالات جديدة في فقه الحديث أمام الباحثين وتعميق دراساتهم بشكل أكبر.

3. **حثّ النصوص الشرعية على التأمل والنظر**: على الرغم من كون القرآن والسنة النبوية مصدري الهداية، إلا أنهما يتضمنان مسائل متعلقة بالعلوم التجريبية، وبعدما تطورت العلوم التجريبية تحوّل المسلمون إلى فهم معطيات العلوم التجريبية من خلال النصوص الشرعية.

4. **تصحيح بعض المفاهيم**: عندما رأى المسلمون أنفسهم متخلفين اقتصاديًّا وعسكريًّا وعلميًّا عن رَكْب الحضارة الغربية، حاولوا البحث في العوامل التي تقف وراء تقدم الغرب، فوجدوا أن هؤلاء نبذوا دينهم وتخلّوا عنه فتقدموا، فتوهّم بعض أبناء الأمة من الغيورين على دينهم والمتأثرين بالثقافات الغربية أن سبب التخلف هو الدين، فصوّبوا سلاحهم تجاه الدين، وتهجموا عليه وعلى مبادئه. لكنه غاب عن ذهن هؤلاء أن هذا العامل وإن كان ينطبق على العالم الغربي إلا أنه لا ينطبق على العالم الإسلامي بحال من الأحوال، لأن الإسلام حثّ على إعمال الفكر والعقل. فنهض على إثر ذلك المتخصصون في العلوم الشرعية بشكل عام، وفي علم الحديث بوجه خاص على إثبات عدم التعارض بين الدين والعلم التجريبي، وفتح بذلك مجال جديد أمام المختصين بالحديث.

5. **تجديد أسلوب الخطاب**: نشأت حاجة ماسة إلى مواكبة النصوص الشرعية لعقلية العصر، وتقديمها بطريقة مقنعة، لذلك وقع تجديد في أسلوب الخطاب الديني في مؤلفات علم الحديث.

6. **الإجابة على التساؤلات**: مع ظهور بعض المشكلات الفكرية والعملية الجديدة في عصرنا الحاضر، والتي لم يتمكن العلماء من إجابة عنها بادئ الأمر، بادر المختصون بعلم الحديث إلى إحياء علم الحديث ومنهج المحدثين في حل هذه المشاكل، والإجابة عن التساؤلات الجديدة في ضوء السنة النبوية.

المبحث الثاني: المجالات العلمية الحديثية المعاصرة في العالم العربي

المطلب الأول: الحديث الموضوعي

الفرع الأول: مفهوم الحديث الموضوعي

قبل البدء بتعريف الحديث الموضوعي سنقوم بتعريف مفردات البحث وهي: الحديث والموضوعي من لغةً واصطلاحًا.

الحديث: لغةً له معنيان أساسيان، وهما: الحديث هو ضد القديم[25]، والخبر[26].

واصطلاحًا هو: "ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو وصف خِلْقِيٍّ أو خُلُقِيٍّ."[27]

أما **الموضوعي**: فتعود كلمة الموضوعي إلى الفعل الثلاثي، وهو "وضع"، وبالعودة إلى المعاجم اللغوية نرى أن لكلمة "وضع" عدة معاني، ومنها: الحط[28]، والإلقاء، والتقديم، والإنشاء[29].

وكلمة الموضوع هي: "الْمادَّة الَّتِي يبْنِي عَلَيْهَا الْمُتَكَلّم أَو الْكَاتِب كَلَامه."[30]

ثالثا: الحديث الموضوعي

إن الجذور التاريخية للحديث الموضوعي تمتد إلى عهد النبي صلى الله عليه سلم كالوثائق التي بعثها النبي عليه الصلاة والسلام إلى الملوك، بيد أنه صار مجالا علميا حديثيا جديداً عند المعاصرين، لذلك لا نجد تعريفه عند العلماء السابقين، وإنما نجد عدة تعريفات له عند المعاصرين، ونريد أن نسوق أهمها.

أولا: تعريفات الدكتور رمضان الزيان

حاول الدكتور رمضان الزيان أن يضع عدة تعريفات للحديث الموضوعي مستفيدا من التعريفات التي وضعت في سياق التفسير الموضوعي، فعرفه كما يلي[31]:

– هو علم يتناول القضايا حسب المقاصد النبوية من خلال موضوع حديث نبوي شريف مقبول أو أكثر.

– هو جمع الروايات الحديثية المتفرقة في مصادر السنة الأصلية المتعلقة بموضوع واحد لفظا أو حكما، وشرحها حسب المقاصد النبوية الشريفة.

– هو بيان ما يتعلق بموضوع من موضوعات الحياة الفكرية أو الاجتماعية أو الكونية من زاوية حديثية للخروج بنظرية نبوية بصدده.

وبعد سرده لهذه التعاريف ذكر الدكتور الزيان تعريفا وصفيا جامعا للتعاريف المذكورة للحديث الموضوعي حيث قال: "هو علم يبحث في الموضوعات التي تناولتها السنة النبوية الشريفة، والمتحدة معنى أو غاية، من خلال جمع

---

25 محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، (الكويت: دار الهداية) ج5، ص208؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي، *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*، (بيروت: دار العلم للملايين، 1987م) ج1، ص278.

26 الزبيدي، *تاج العروس*، ج5، ص208؛ الفارابي، الصحاح، ج1، ص278؛ أحمد مختار عبد الحميد عمر، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، (الإربد: عالم الكتب، 2008م)، ج1، ص454.

27 نور الدين عتر، *منهج النقد في علوم الحديث*، (دمشق: دار الفكر 1981م)، ص26.

28 أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، *مقاييس اللغة*، (عمان: دار الفكر، 1979م)، ج6، ص117.

29 أحمد مختار، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، ج3، ص2455.

30 مجمع اللغة العربية، *المعجم الوسيط*، (القاهرة: دار الدعوة)، ج2، ص1040.

31 رمضان إسحاق الزيان، *"الحديث الموضوعي: دراسة نظرية"*، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، 2/10، (2002)، 213-214.

أحاديث الموضوع من مصدر حديثي أصلي، أو عدة مصادر، أو في ضوء السنة النبوية، بحيث يقوم الباحث بتحليل النصوص الحديثية المقبولة ومقارنتها ونقدها ثم محاولة ربطها للوصول إلى روح النص النبوي من أجل تطبيقه في الواقع المعاصر."[32]

ثانيا: تعريف الدكتور خالد الشرمان

لقد وضع الشرمان تعريفين للحديث الموضوعي، وسماهما بالتعريف العام والتعريف الخاص[33]، وكأنه أراد الإشارة إلى تداول الدراسات الموضوعية بين هذا التعريفين بحسب منهج الباحث.

- **التعريف العام**: دراسة علمية لموضوع معين بالاعتماد على حديث النبي صلى الله عليه وسلم، أو هو بيان موضوع ما في ضوء السنة النبوية.

- **التعريف الخاص**: بحث علمي لموضوعٍ ما من خلال الحديث المقبول للوصول إلى الهدي النبوي، وتطبيقه في الواقع.

الفرق بين التقسيم الموضوعي والدراسة الموضوعية

يجدر بنا أن نسلط الضوء على الفرق بين التقسيم الموضوعي وبين الدراسة الموضوعية، لأن الدراسة الموضوعية بالرغم من بدايتها في القرون المبكرة، لكنها تختلف عن التقسيم الموضوعي، ومن أهم هذه الفروق هو أن التقسيم الموضوعي يعتمد على الجمع الترتيبي للأحاديث كفهرسة الأحاديث، بينما الدراسة الموضوعية تعتمد على تحليل الأحاديث ونقدها وربطها بالواقع[34].

وبناء على كل ما سبق في مفهوم الحديث الموضوعي وتعريفه، نرى أن الدراسات الموضوعية تتفاوت بحسب منهج الباحث، حيث تندرج الدراسات تحت إطار التعريف العام أو إطار التعريف الخاص بحسب تعريفي الباحثين، ولكن المرغوب في الدراسات الموضوعية في أكاديميات العالم العربي في الآونة الأخيرة هو التعريف الخاص، وذلك لأن الهدف الأساسي فيها هو التوصل إلى منهج النبي صلى الله عليه وسلم من خلال الأحاديث المقبولة دون الاعتماد على الأحاديث المردودة، وتطبيقه في الواقع في موضوع معيّن.

الفرع الثاني: تاريخ الحديث الموضوعي

قد أسند الباحثون في تاريخ الحديث الموضوعي جذوره التاريخية إلى عهد النبوة اعتمادا على التعريف العام، ثم جاءت التصانيف الحديثية على الأبواب في القرون التي تليها، بعد ذلك اختلفت أشكال التصانيف في الحديث الموضوعي في المراحل المختلفة. ولا نريد إطالة الكلام في ذكر العصور السابقة حول تاريخ الحديث الموضوعي، بل نريد التركيز على تاريخ الحديث الموضوعي عند المعاصرين لإطار هذا البحث العلمي.

---

32 الزيان، *"الحديث الموضوعي: دراسة نظرية"*، 214.

33 خالد الشرمان، *الحديث الموضوعي: دراسة تأصيلية تطبيقية*، (عمان: دار الفرقان، 2010)، ص21.

34 الشرمان، *الحديث الموضوعي*، ص28.

لقد أوضحنا سابقاً في أن هذه الدراسة تركز على التفاعل القائم بين ظاهرة التجديد والمجالات العلمية الحديثية المعاصرة في الفترة المعاصرة، حيث بدأ فيها إحياء السنة النبوية المتمثل في الخطوات الآتية:

أولا: تحقيق المصنفات الحديثية: كانت هذه الجهود واضحة فيما قام به محمد فؤاد عبد الباقي[35]، وأحمد شاكر[36]، وناصر الدين الألباني[37]، وشعيب الأنؤوط[38].

ثانيا: بيان درجة الأحاديث النبوية: وظهر من خلال هذا العمل الحديث المقبول من المردود، وكان هذا الجهد بارزا في الأعمال التي قام بها أحمد شاكر، والألباني، والأرنؤوط.

ثالث: ظهور المؤلفات الأولى في الحديث الموضوعي: وتركزت هذه المؤلفات عند أحمد شاكر والألباني على وجه الخصوص؛ حيث ألفوا عدة كتب حول مواضع معينة معتمدين على الكتاب والأحاديث المقبولة دون الالتزام بمذهب معين، ككتاب "صفة صلاة النبي صلى الله عليه سلم من التكبير إلى التسليم كأنك تراه" و"حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنة" للألباني، و"نظام الطلاق في الإسلام" لأحمد شاكر. ومما سبق في هذه الخطوة، نرى أنه كان هناك حاجة ماسة للتجديد ولقراءةٍ جديدة لهذه المسائل، دفعت كلّاً منهما إلى تأليف هذه الكتب، مما أحدث ضجة كبرى في العالم العربي الإسلامي[39].

وبعدما تم تأسيس الجامعات في العالم العربي وانتشارها ركزت الدراسات بشكل كبير على دراسة الحديث الموضوعي خاصة، حيث بلغت نسبة الأبحاث (12%) من بين أبحاث السنة النبوية حتى عام (2004م)[40]. وبعد ما تم تشييد الجامعات وازدياد الدراسات الموضوعية في العالم العربي كانت هناك جهود مبذولة لعقد الندوات والمؤتمرات حول السنة النبوية، ومن أهمها:

أولا: ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة والحضارة: تم عقد هذه الندوة في عمان سنة (1991م)، وكان الهدف منها أن يكون بين يدي الباحثين دراسات علمية متعمقة لفهم السنة النبوية، وتحديد منهجها في تجديد مسيرة الحضارة الإسلامية، كما تناول الباحثون منهج الاحتجاج بالسنة النبوية وضوابطه وطرقه وكيفية فهمها والتعامل معها قديما وحديثا[41]. ومن أجل ذلك أصبح لزاماً على كل من يريد أن يشتغل بالحديث الموضوعي أن يعود إلى بحوث هذه الندوة.

---

35 محمد حامد، *شيخ المحققين محمد فؤاد عبد الباقي*، ص112.

36 عبد السميع الأنيس، *"العلامة المحدث الشيخ أحمد محمد شاكر وجهوده الريادي في النهضة الحديثية المعاصرة"*، ندوة الجهود المبذولة في خدمة السنة النبوية، (2005)، ص367.

37 محمد عبد الرزاق أسود، *الاتجاهات المعاصرة*، ص367-370.

38 إبراهيم الزيبق، *المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط*، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012م)، ص179-195.

39 أحمد عبد الله أحمد، "أحمد شاكر وجهوده في الحديث والدفاع عن السنة"، مجلة الحكمة، ص116.

40 عبد الرزاق أسود، *الاتجاهات المعاصرة*، ص166.

41 *كتاب ندوة السنة النبوية ومنهجها في بناء المعرفة الحضارة*، (عمان: مؤسسة آل البيت، 1991).

ثانيا: ندوة الحديث الشريف وتحديات العصر: تم عقد هذه الندوة في دبي سنة (2005م)، وتم نقاش أنواع المشكلات التي تقف في وجه الحديث اليوم، ومناهج الدراسات الحديثية المعاصرة، وكيفية الاستفادة من الموسوعات الإلكترونية في هذه الدراسات بشكل عام وفي الدراسات الموضوعية بوجه خاص[42].

فبادر الباحثون تحت سقف الجامعات إلى دراسة الموضوعات المتعلقة بالواقع في التسعينيات، كـ: "الأحاديث الواردة في حقوق العمال ومسؤولياتهم"، و"أحاديث التصوير"، ولكن هذه الموضوعات كانت بمثابة تكرار لما مضى من حيث العناوين والمسائل. ولو نظرنا في الدراسات الموضوعية بعد عام (2000م) تقريبا فسنلاحظ أن الدراسات أصبحت تحمل عناوين معاصرة وجديدة، كـ: "الهدي النبوي في إدارة القوى البشرية"، و"الحرية الإعلامية في الحديث النبوي الشريف" وغيرها. وبالإضافة إلى ذلك انكب الباحثون على نظرية الحديث الموضوعي كـ: الحديث الموضوعي: دراسة نظرية" لرمضان الزيان، و" الحديث الموضوعي: دراسة تأصيلية تطبيقية" لخالد الشرمان.

ويجدر بنا قراءة تاريخ الحديث الموضوعي المعاصر بواسطة الجهود المساعدة المعاصرة للدراسات الموضوعية، لأن هذه الجهود تقرب الأحاديث النبوية إلى الباحثين وتسهل الوصول إليها، كما أنها تقسم الموضوعات بشكل مستقل دون تداخل بينها، وترتبها تحت عناوين جديدة مواكبة للواقع، وذلك من أساسيات الدراسات الموضوعية، ومن أهم هذه الدراسات:

- **مفتاح كنوز السنة لفنسنك:** ترجم محمد فؤاد عبد الباقي هذا الكتاب إلى اللغة العربية، ووصفه محمد رشيد رضا في مقدمة الكتاب: هو معجم مفهرس عام تفصيلي للكشف عن الأحاديث النبوية الشريفة المدونة في كتب الأئمة الأربعة عشر المشهورة. وأشار إلى أن هذا الكتاب يدل القارئ على ما ورد منها في كل موضوع بمراجعة أخص كلمة به تدل على أصل الموضوع، ثم ما يليها من فروع[43]. نرى أن هذا الكتاب يسهل الوصول إلى الأحاديث وجمع الأحاديث المتعلقة في نفس الموضوع.

- **الدليل التصنيفي بإشراف الدكتور همام سعيد:** هذا الكتاب أول عمل علمي جماعي منظم لتصنيف السنة النبوية حسب الموضوعات[44].

- **موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي من نبع السنة الشريفة وهدي الخلفاء الراشدين لخديجة النبراوي:** قامت المؤلفة بترتيب أحاديث كتاب "كنز العمال" حسب موضوعات العلوم السياسية والاقتصادية والاجتماعية[45].

---

42 *كتاب ندوة الحديث الشريف وتحديات العصر* (دبي: كلية الدراسات الإسلامية والعربية، 2005م).

43 محمد رشيد رضا، *مقدمة مفتاح كنوز السنة*، (لاهور: مطبعة معارف لاهور، 1978م)، ص ش.

44 همام عبد الرحيم سعيد، *الدليل التصنيفي*، (عمان: جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، 1994م).

45 خديجة النوراوي، *موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي من نبع السنة الشريفة وهدي الخلفاء الراشدين*، (القاهرة: دار السلام، 2003م).

وبناء على كل ما سبق، نرى أن الدراسات الموضوعية تزداد، وتحتل مكاناً مميزاً بين الدراسات الحديثية في العالم العربي لرغبة الأساتذة والطلبة فيها من جهة، ولارتباطها بالواقع ولمسها المشاكل الحيوية ومعالجتها من جهة أخرى.

الفرع الثالث: دواعي ظهور الحديث الموضوعي وانتشار دراسات الحديث الموضوعي

من خلال النظر في الدراسات الموضوعية المعاصرة وتاريخ الحديث الموضوعي، يمكن استخلاص الدواعي العديدة لظهور الحديث الموضوعي المعاصر وانتشاره في العالم العربي، وهي:

1- **محاولة الدفاع عن الدين**: انتشرت الثقافات المختلفة في أوساط المسلمين، وجذبتهم بوسائل متعددة، وشككت في عقيدة المسلمين والأحاديث النبوية، وأدت إلى الانهيار الاجتماعي، لذلك جعل المتخصصون الحديثَ الموضوعي وسيلة الدفاع عن دينهم ومجتمعهم، وأرادوا أن يكون له دوره الفاعل في حل مشاكل المسلمين بالاعتماد على الأحاديث المقبولة. ونرى ذلك بوضوح في تعليقات أحمد شاكر أثناء تحقيقاته للمصنفات الحديثية،

2- **الدراسات الاستشراقية في الحديث**: بدأ اهتمام المستشرقين بالمصنفات الحديثية منذ القرن التاسع عشر في التحقيق والإخراج، ونُقلت هذه الجهود إلى العالم العربي الإسلامي في بداية القرن العشرين، فبدأت جهود تنصبّ على تحقيق المصنفات الحديثية وتخريج الأحاديث النبوية الشريفة، وأدى هذا الأمر إلى تنشيط علم الحديث، ونبوغ فكرة الرجوع إلى الأحاديث النبوية ومنهج المحدثين، ودفع هذا الأمر أيضا إلى ظهور الحديث الموضوعي المعاصر.

3- **بروز الدراسات المقاصدية في الحديث**: ازدادت الدراسات المقاصدية في بلاد شمال إفرقيا منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي، حيث ألف محمد الطاهر بن عاشور "مقاصد الشريعة الإسلامية"، ثم ظهرت فكرة السنة المقاصدية، حيث بدأت تعتبر السنة المقاصدية من أقسام السنة كالسنة القولية والفعلية، وأخذت هذه النظرة الجديدة تتوسع بشكل فعال في علم الحديث لحل مشاكل فكرية وعملية متعلقة بكل أبعاد الواقع. ونتيجة لذلك فُتح مجال واسع أمام الحديث الموضوعي المعاصر[46].

4- **الضرورة الملحة إلى نظرة جديدة**: كان المسلمون يحتاجون إلى نظرة إسلامية في المسائل المستجدة المعاصرة، ومن أجل ذلك لعب المتخصصون في الحديث النبوي دورا مهما، حيث اعتمدوا على الأحاديث النبوية في فهم هذه المسائل.

5- **الدراسات الأكاديمية**: انتشر تدريس علم الحديث في الدراسات العليا في الجامعات، وأدى هذا الأمر إلى تفعيل دور علم الحديث في حاجات المجتمعات والدفاع عن دين الله تعالى.

6- **التطور الإلكتروني**: دخل الحاسب الآلي إلى كل مفصل من مفاصل الحياة اليومية ولا سيما العلوم، فخدم هذا التطور الكبير السنة النبوية بشكل مذهل في مجالات متعددة كالتخريج، والتصحيح والتضعيف، وغيرها، وفتح المجال بشكل أوسع لبزوغ مجالات علمية حديثية معاصرة كالحديث الموضوعي، وإيجاد حلول مهمة واسقاطها على مشاكل الحياة الواقعية.

---

46 نور الدين بن مختار الخادمي، "اعتبار المقاصد في السنة النبوية الشريفة"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، 2/10، (2002).

المطلب الثاني: الإعجاز العلمي

الفرع الأول: مفهوم الإعجاز العلمي

الإعجاز لغة: كلمة الإعجاز مشتقة من العجز وهو بمعنى الضعف أو عدم القدرة، وأما الإعجاز في اللغة فهي بمعنى الفوت والسبق.[47]

الإعجاز العلمي اصطلاحًا

قبل التطرق إلى تعريف الإعجاز العلمي نود أن نذكر تعريفًا لإعجاز السنة النبوية، لسهولة التفريق بين الإعجاز العلمي وإعجاز السنة. إن إعجاز السنة "هو ما تضمنه حديث الرسول صلى الله عليه وسلم من دلائل وآيات وعلامات على نبوته صلى الله عليه وسلم وصدقه فيما بلغه عن ربه، مما يمنع أن يكون على يدي بشر لا يوحى إليه"[48]، ومما يلاحظ من التعريف أن إعجاز السنة النبوية متمحور حول التدليل على صدق نبوة النبي صلى الله عليه وسلم، من خلال الاستفادة من الدلائل والآيات التي وردت في الأحاديث.

أما الإعجاز العلمي فله تعريفات عدة في المصنفات إلا أن كلها ترجع إلى تعريفين اثنين. فقد عرّف عبد المجيد بن عزيز الزنداني الإعجاز العلمي تعريفًا مفصّلًا فقال: هو "إخبار القرآن الكريم أو السنة النبوية بحقيقة أثبتها العلم التجريبي وثبت عدم إمكانية إدراكها بالوسائل البشرية في زمن النبي صلى الله عليه وسلم"[49]، والتعريف الثاني هو للدكتور شرف القضاة إذ يقول في تعريفه: "إثبات العلم التجريبي أن القرآن والحديث من الله"[50]، وهذا التعريف جامع ومانع ووجيز، وهو في غاية الإتقان.

الفرق بين الإعجاز العلمي والتفسير العلمي

عرّف عبد المجيد الزنداني التفسير العلمي بأنه: "الكشف عن معاني الآية أو الحديث في ضوء ما ترجحت صحته من نظريات العلوم الكونية"[51]، يفهم من هذا التعريف أن العلاقة بين التفسير العلمي والإعجاز العلمي علاقة عموم وخصوص، يعني أن التفسير العلمي يحتوي الإعجاز العلمي، فكل إعجاز علمي تفسير علمي، وليس كل تفسير علمي إعجازا علميا.[52] إذاً لا بد من التفريق بينهما، إذ وجهت إلى التفسير العلمي انتقادات أكثر مما وُجّه إلى الإعجاز

---

47 ابن منظور, *لسان العرب*, 370/5. واستفدت من تلخيصات الدكتور الشرف القضاة (غير منشورة) لمادة الإعجاز العلمي.

48 محمد بن عمر بن سالم بازمول، *الإعجاز العلمي في السنة النبوية تعريفه وقواعده*، (مكة المكرمة)، 8.

49 عبد المجيد بن عزيز الزنداني, "تأصيل الإعجاز العلمي", *المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة* (تأصيل الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة, إسلام آباد بباكستان, 1987), 7. والتعريفات الأخرى التي وجدتها كلها مأخوذة من هذا التعريف المذكور. ينظر: عبد الله بن عبد العزيز المصلح, *الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، عبد الله بن عبد العزيز المصلح* (الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة, 2006), 22; عبد الله بن عبد العزيز المصلح – عبد الجواد الصاوي, *الإعجاز العلمي في القرآن والسنة* (جدة: دار جياد, 2008), 30.

50 من تلخيصات الدكتور الشرف القضاة (غير منشورة) لمادة الإعجاز العلمي.

51 الزنداني, "تأصيل الإعجاز العلمي", 15.

52 عبد الله بن عبد العزيز المصلح, *الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، عبد الله بن عبد العزيز المصلح*, 43.

العلمي،[53] لأن الإعجاز العلمي لا يثبت إلا بالحقائق العلمية، أما التفسير العلمي فيعتمد على النظريات العلمية، ويتناول الإشارات الضمنية.

وبالإضافة إلى ما سبق؛ نرى أن هناك اختلافاً بين غاية كلّ منهما كما نوّه إلى ذلك الدكتور شرف القضاة عندما قال: "الهدف من التفسير العلمي بيان ما له علاقة في القرآن الكريم أو الحديث النبوي مع العلم، بينما الإعجاز العلمي يهدف إلى إثبات صحة القرآن والسنة من الله".[54]

الفرع الثاني: تاريخ الإعجاز العلمي

إن الإعجاز العلمي مجال علمي حديث ومعاصر، فقد بدأ العلماء والباحثون المسلمون تناوله في أواخر القرن العشرين، وقد كان لهذا المجال الجديد جذوره في التاريخ الإسلامي، لذلك نرى من الضروري هنا تناول مراحل نشأته وتطوره بالاختصار.[55]

1. من القرون الثلاثة الأولى كان جيل الصحابة أول جيل تكلم في التفسير العلمي، وكان عبد الله ابن عباس وعلي رضي الله عنهما أكثرهم كلامًا فيه،[56] مع أن نطاق كلامهم في التفسير العلمي كان ضيقاً جدًا[57].

2. تحدث بعض العلماء في تاريخ الإسلام عن بعض مسائل الإعجاز العلمي، ومن أبرزهم الإمام الغزالي (505هـ) في كتابه "إحياء علوم الدين" و"جواهر القرآن"، والإمام الفخر الرازي (606هـ) في "مفاتيح الغيب"، وابن القيم الجوزية (751هـ) في كتابه " التبيان في أقسام القرآن".[58]

3. كما أشار الدكتور شرف القضاة إلى أن أول من فسّر القرآن الكريم بالعلم التجريبي المعاصر هو الشيخ طنطاوي الجوهري (1359هـ-1940م) في كتابه "الجواهر في تفسير القرآن الكريم"، إلا أنه ذكر كثيرًا من المعلومات العلمية غير الثابتة،[59] وقد حثّ طنطاوي الجوهري العلماء المسلمين على تركيز الجهود في تفسير القرآن بالعلم التجريبي، حيث قال: "لماذا ألف علماء الإسلام عشرات الألوف من الكتب الإسلامية في علم الفقه... وعلم الفقه ليس له في القرآن إلا آيات قلائل لا تصل إلى مائة وخمسين آية؟ فلماذا كثر التأليف في علم الفقه وقل جدًا في علوم الكائنات التي لا تخلو منها سورة ..."[60].

---

53 ينظر لهذه الانتقادات: الزنداني, "تأصيل الإعجاز العلمي", 15.

54 من تلخيصات الدكتور الشرف القضاة (غير منشورة) لمادة الإعجاز العلمي.

55 استفدنا من تقسيم الدكتور شرف القضاة: تلخيصات الدكتور الشرف القضاة (غير منشورة) لمادة الإعجاز العلمي.

56 وفي تفسير الطبري رواية تدل على أن الصحابة فسّروا القرآن بالعلم، قال ابن عباس في تفسير قول الله تعالى ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾: "خرج من بطن أمه بعد ما خلق، فكان من بدء خلقه الآخر أن استهل، ثم كان من خلقه أن دُلّ على ثدي أمه، ثم كان من خلقه أن علم كيف يبسط رجليه إلى أن قعد، إلى أن حبا، إلى أن قام على رجليه، إلى أن مشى، إلى أن فطم، فعلم كيف يشرب ويأكل من الطعام، إلى أن بلغ الحلم، إلى أن بلغ أن يتقلب في البلاد". محمد بن جرير الطبري, *جامع البيان في تأويل القرآن* (مؤسسة الرسالة, 2000), 18/19.

57 عبد الله بن عبد العزيز المصلح, *الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، عبد الله بن عبد العزيز المصلح*, 11.

58 هند شلبي, *التفسير العلمي للقرآن الكريم بين النظريات والتطبيق* (تونس: الجامعة التونسية, 1985), 45 وما بعده.

59 من تلخيصات الدكتور الشرف القضاة (غير منشورة) لمادة الإعجاز العلمي.

60 محمد حسين الذهبي, *التفسير والمفسرون* (القاهرة: مكتبة وهبة, 2000), 372/2.

4. ثم أتى بعده جيل من العلماء اعتنوا بهذا المجال العلمي أمثال محمد جمال الدين أفندي (1913-1998)، ومصطفى محمود (1921-2009)، وقد قال الدكتور شرف القضاة عن هذه المرحلة: "ولكن لم يكن الفصل بين الإعجاز وبين إثبات القرآن والسنة من الله واضحة"[61].

5. تمثلت آخر مرحلة من مراحل الإعجاز العلمي في الدراسات التأصيلية ونشر الكتب والأبحاث والموسوعات وعقد المؤتمرات وتأسيس المؤسسات العلمية المختصة بالإعجاز العلمي. فعُقد المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة في إسلام آباد بباكستان في تاريخ 18-21/ 10/ 1987، وكُتبت بحوثٌ لتأصيل هذا العلم في ذلك المؤتمر، وكتَب أول أمين عام لهيئة الإعجاز العلمي عبد المجيد الزنداني بحثًا لتأصيل هذا المجال الجديد بعنوان "تأصيل الإعجاز العلمي في الكتاب والسنة"، وبعد هذه الجهود كثرت الدراسات العلمية في مجال التأصيل والتطبيق للإعجاز العلمي.[62]

الفرع الثالث: دواعي ظهور الإعجاز العلمي

يمكن استخلاص دواعي ظهور الإعجاز العلمي وانتشاره في العالم العربي، من خلال النقاط الآتية:

1. **التقدم في العالم الغربي**: بعد قيام الثورة الصناعية في أوروبا نشأ الصراع بين العلم والدين في العالم الغربي، ثم انتقل هذا الصراع إلى العالم الإسلامي، فزعم بعض أعداء الإسلام أن الشريعة الإسلامية تتعارض مع العلم التجريبي، وانتشرت هذه الفكرة الشنيعة كالنار في الهشيم بين أوساط بعض المثقفين، فشمَّر العلماء المسلمون عن سواعد الجِدّ للرد على مثل هذه الأفكار ومدعيها، وبيّنوا عدم إمكانية تعارض الحقيقة العلمية والحقيقة الشرعية، عن طريق الرد على الشبهات السائدة بين الناس، فضلًا عن بذلهم جهدًا كبيراً لإظهار عظمة الإسلام، وتمكين اليقين عند أبناء الأمة الإسلامية بدينهم.

2. **ضرورة إعادة النظر في الخطاب الديني**: تتطلب الحاجة تغييراً في أسلوب الخطاب الديني عند الدعوة إلى الإسلام، فبرز الاعتناء بمجال الإعجاز العلمي، لأن لغة التخاطب اليومي أصبحت لغة العلم في العالم.

3. **التهجم على الحديث**: تطاوُل بعض الناس على أحاديث النبي صلى الله عليه وسلم، وانتشار فكرة الإلحاد في المجتمع، دفع إلى تجديد شكل الدعوة الى الإسلام، فلجأ المتخصصون بالحديث إلى مجال الإعجاز العلمي باعتبار أنه أهم طريق لإثبات النبوة.

4. **انتقاد علم الحديث**: ذهب بعض المتخصصين إلى اعتبار علوم الحديث علوماً راكدةً وتحتاج إلى بث الحياة في داخلها؛ فوقعت الحاجة إلى فتح مجالات علمية جديدة لعلم الحديث، وذلك من خلال الربط بين العلوم الإسلامية والعلوم التجريبية.

---

61 من تلخيصات الدكتور الشرف القضاة (غير منشورة) لمادة الإعجاز العلمي.

62 ينظر للمصنفات في الإعجاز العلمي في السنة النبوية: خلدون الأحدب, *التصنيف في السنة النبوية وعلومها* (بيروت: مؤسسات الريان, 2006), 519–527; عبد الرزاق أسود, *الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام*, 247 وما بعده.

ونتيجة لذلك كله تم تمهيد السبل أمام دراسات الإعجاز العلمي، وخلق فرص جديدة تشجّع المسلمين على القيام بالاكتشافات العلمية وربطها بالكتاب والسنة.

المبحث الثالث: العلاقة بين ظاهرة التجديد والمجالات العلمية والحديثية المعاصرة

1. قد أدى التجديد في ميدان علم الحديث إلى نشأة مجالات علمية حديثية معاصرة كالحديث الموضوعي والإعجاز العلمي، ووفّرت هذه المجالات مظاهر جديدةً للتجديد فضلًا عن القيام بحماية حيويته.

2. قام مفهوم التجديد على خمسة محاور، وهي: إحياء ما درس، وقمع البدع، وتنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، والفهم الجديد للنصوص مع ربطها بالعلوم المعاصرة وفق الرؤية الإسلامية، وتصحيح التعليقات والأفكار الخاطئة المترتبة على نصوص الشرعية لدى العلماء في مصنفاتهم، في حين تركز الحديث الموضوعي على المحاور الأربعة الأولى، وتركز الإعجاز العلمي على المحور الأول والرابع والخامس فقط.

3. إذا ألقينا نظرة على بداية تاريخ التجديد نجد أن تحقيقات المصنفات الحديثية تحتوي على دراسات موضوعية أولية في التعليق على بعض الأحاديث، كما أصبح بإمكان التوصل إلى مؤلفات مستقلة في موضوع ما بالاعتماد على القرآن والأحاديث المقبولة. كما فعل أحمد شاكر عندما قام بتحقيق "مسند الإمام أحمد"، وعلق على بعض الأحاديث المتعلقة بمواضيع معاصرة، وحاول معالجة مشكلات علمية واجتماعية وثقافية متعلقة بالفرد والأسرة والمجتمع[63]، ك: "سفور المرأة، وسفرها منفردة إلى البلاد الأوربية"، أو "التشبه بالكفار في اللبس والهيئة والمظهر". وبالتزامن مع ذلك قام العديد من المحدثين باحياء علم الحديث من خلال تطبيقه على الأحكام الشرعية، وبفهمه الجديد في ضوء القرآن الكريم والسنة النبوية في مؤلفاتهم، كأحمد شاكر والألباني، حيث ألف أحمد شاكر "كلمة الفصل في قتل مدمني الخمر" كما ألف الألباني "تحريم آلات الطرب" أو "تحذير الساجد من اتخذ القبور مساجد".

4. ساهم المستشرقون في الدراسات الحديثية في جمع الأحاديث وترتيبها في الموسوعات، وتم نقل هذه الموسوعات إلى العربية ك"مفتاح كنوز السنة" على يد المنورين، حيث تعد هذه الجهود من أوائل مظاهر التجديد المعاصر في علم الحديث، فتيسرت الدراسات الموضوعية في جمع الأحاديث المتعلقة بموضوع معيّن.

5. قد تأثرت الدراسات الحديثية من الجامعات التي افتُتحت وانتشرت حديثا في العالم العربي، فأصبحنا نرى عند الأكاديميين محاولة تقوية علم الحديث في المسائل والمشاكل الحيوية، واستعانوا بمجالي الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي، خاصة في إدخال علم الحديث إلى الحياة. وعلى إثر ذلك برزت الندوات العلمية التي تكثفت حول تحديد العلاقة بين ظاهرة التجديد والمجالات العلمية المعاصرة، فعلى سبيل المثال؛ تم نقاش كيفية الاستفادة من الموسوعات الإلكترونية في الدراسات الحديثية في "ندوة الحديث الشريف وتحديات العصر"، حيث أثر إنتاج هذه الموسوعات في سرعة الوصول إلى ما يتعلق بعلم الحديث، وأتاحت فرصة لتوجه الباحثين إلى مجالات جديدة، كالحديث الموضوعي

[63] عبد السميع الأنيسع، "العلامة المحدث الشيخ أحمد شاكر"، ص277.

والإعجاز العلمي. وتطرق المحاضرون إلى موضوع تحديد حدود دراسات السنة النبوية وتحديد منهجها ودورها في تجديد مسيرة الحضارة الإسلامية في هذه الندوات التي ساهمت في تقوية علاقة المجالات العلمية بمظاهر التجديد.

6. يمكن القول إن الدراسات التي تركزت حول "الحديث الموضوعي" لعبت دورا فعالا في ظهور فكرة السنة المقاصدية في الدراسات الموضوعية بشكل خاص، فتم معالجة الكثير من المشكلات عبر الاعتماد على المقاصد السنية. وخير مثال على ذلك بحث "الأحاديث الواردة في الرخص" الذي نرى فيه أن الباحث قد استنتج مبدأ اليسر والسماحة من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية، وكأنه اتخذ هذا المبدأ مقصدا شرعيا لتطبيقه على المسائل الدينية في واقعنا المعاصر[64].

7. سهّل الإعجاز العلمي بدوره الربط بين السنة النبوية والعلوم العصرية كالطب والفلك والفيزياء والبيولوجيا وأنثروبولوجيا، مما جعل لظاهرة التجديد أبعادًا جديدةً تمثلت في تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع ومعالجتها المشاكل الجديدة في العصر الحاضر.

8. من مظاهر التجديد المعاصر البدء بتأليف الموسوعات الحديثية بعد التسعينيات من القرن الماضي، وطرحت هذه الموسوعات عناوين ملائمة لعصرنا الحاضر في ترتيب الأحاديث كـ"الدليل التصنيفي"، ومما يلاحظ في هذه الموسوعات أنها ساهمت في جمع الأحاديث ذات الموضوع الواحد تحت الأبواب دون تداخل بينها في الدراسات الموضوعية، وربطت بين الأحاديث والمسائل السياسية والاجتماعية والاقتصادية كـ: "موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي من نبع السنة الشريفة وهدي الخلفاء الراشدين". فأصبحت هذه الموسوعة تُعدُّ توسعا في مجال الدراسات الحديثية الذي جعلته يشمل النواحي السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأدرجتها تحت نطاق الحديث الموضوعي.

9. هناك تشابه بين ظاهرة التجديد والإعجاز العلمي، فالإعجاز العلمي يتجدد بتطور العلوم التجريبية، والتجديد لا مفر منه بسبب طبيعته، أي أن كلاً منهما يتجدد بتجدد الزمان والمكان. ويمكن اعتبار التجديد نتيجة طبيعية لتطور العلوم التجريبية.

الخاتمة

قد توصلت هذه الدراسة إلى النتائج التالية:

1. تمثّلت ظاهرة التجديد في أشكال جديدة ومتنوعة على مر العصور في كل ناحية من نواحي الحياة بشكل عام، وفي العلوم الإسلامية بوجه خاص.

2. بعد الرجوع إلى المراجع المتعلقة بالتجديد نرى أن الآراء في محاور التجديد تدور حول ثلاثة محاور أساسية هي: إحياء السنة، قمع البدع، تنزيل الأحكام الشرعية على الواقع. بيد أن ظاهرة التجديد المعاصرة تدور حول محورين

---

[64] انظر: أرمان ابن سعد، *"الأحاديث الواردة في الرخص: جمعا وتصنيفا ودراسة"* (عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة الماجستير، 2003م)، ص10- 13

جديدين لم يسبق ذكرهما في المراجع، وهما: الفهم الجديد للنصوص وربطها بالعلوم المعاصرة وفق الرؤية الإسلامية، وتصحيح التعليقات والأفكار الخاطئة المترتبة على نصوص الشرعية لدى العلماء في مصنفاتهم.

3. عند الوقوف على مفهوم التجديد عند المعاصرين ومظاهر التجديد المعاصر نرى أن التجديد المعاصر في علوم السنة النبوية بدأ بتحقيق المصنفات الحديثية، واستمر إلى يومنا هذا، لأن إحياء السنة النبوية بدأ بهذه التحقيقات، وظهرت الموسوعات والمؤلفات الجديدة المتعلقة بموضوع معين، وأخذت مظاهر جديدة كما مر.

4. تمثلت دواعي ظهور التجديد المعاصر في علوم الحديث في عدة دواع، من أهمها: الصراع الفكري بين العالم الغربي والعالم العربي، وانتشار الحاسب الآلي وإنتاج البرامج الخاصة للدراسات الإسلامية، وازدياد ارتباط العلوم التجريبية بالعلوم الإسلامية، ومحاولة الإجابة عن التساؤلات العملية والفكرية الجديدة، وإيجاد حلول للمشاكل الطارئة.

5. شعر المتخصصون في علم الحديث بحاجة إلى إحياء علوم السنة النبوية، لذلك اتخذوا مجالي الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي قوتا لهم، وتم فتح آفاق جديدة أمام الباحثين في الدراسات الحديثية.

6. بعد الرجوع إلى تاريخ التجديد وتاريخ الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي، نلاحظ صعوبة الفصل بينهما من حيث الأسبقية والتأثير، كما نرى أن بينهما دعماً تبادلياً، إذ أتاحت ظاهرة التجديد للمجالين فرصة تطورهما من حيث المسائل والمناهج، وتوسع مجال تأثيرهما فأتاح هذان المجالان فرصة كسب أبعاد جديدة في إحياء السنة، وإزالة البدع، وتنزيل الأحكام الشرعية على الواقع، وكسب نظرة جديدة للنصوص الشرعية، وتصحيح الأخطاء الموروثة.

7. سهل مجالا الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي في إمكانية الربط بين السنة النبوية والعلوم العصرية.

8. بإمعان النظر في تاريخ التجديد المعاصر والمجالين السابق ذكرهما نلاحظ التزامن بينهما، حيث بدأت مظاهر التجديد بتحقيق المصنفات الحديثية مع بدء نماذج الحديث الموضوعي المبدئية في تعليقاتها، وبالإضافة إلى ذلك؛ تم تأليف التفاسير العلمية ك: "الجواهر في تفسير القرآن الكريم" لطنطاوي الجوهري خلال هذه الفترة كنموذج أولي في دراسة الإعجاز العلمي.

9. تمثّلت الموسوعات الحديثية والندوات العلمية في مظهر من مظاهر التجديد على دراسات الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي، حيث تم تحديد الموضوعات الحديثية المناسبة لواقع العصر، وتحديد مناهجهما.

10. لعب فتح الجامعات دورا مهما في التركيز على دراسات الحديث الموضوعي والإعجاز العلمي، إذ بدأ تدريس علم الحديث في التعليم العالي في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، وأدى ذلك إلى توجيه همة الباحثين إلى الإجابة عن المسائل المستجدة وابتكار حلول جديدة للمشاكل المعاصرة في ضوء السنة النبوية.

المصادر والمراجع

ابن منظور, أبو الفضل جمال الدين. *لسان العرب*. 15 مجلد. بيروت: دار صادر, 3 الطبعة, 1414.

أبو داود, سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. 4 مجلد. . بيروت: دار الكتاب العربي, د.ت.

أبو صعيليك, محمد عبد الله. *جهود المعاصرين في خدمة السنة المشرفة*. بيروت: الدار الشامية, 1 الطبعة, 1995.

أحمد محمد شاكر. *مقدمة سنن الترمذي*. مصر: مطبعة المصطفى البابي الحلبي وأولاده, 1978.

ارمان ابن سعد، *"الأحاديث الواردة في الرخص: جمعا وتصنيفا ودراسة"*. عمان: الجامعة الأردنية، كلية الدراسات العليا، رسالة الماجستير، 2003م،

الأنيس، عبد السميع. *"العلامة المحدث الشيخ أحمد محمد شاكر وجهوده الريادي في النهضة الحديثية لمعاصرة"*. ندوة الجهود المبذولة في خدمة السنة النبوية، 2005م.

أحمد عبد الله أحمد، *"أحمد شاكر وجهوده في الحديث والدفاع عن السنة"*، مجلة الحكمة.

الحاكم النيسابوري, أبو عبد الله. *المستدرك على الصحيحين*. 5 مجلد. بيروت: دار المعرفة, د.ت.

الخادمي، نور الدين بن مختار، "اعتبار المقاصد في السنة النبوية الشريفة"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، 2/10، (2002).

الخير آبادي, محمد أبو الليث. *كتاب اتجاهات في دراسات السنة قديما*. ماليزيا: دار الشكر, 2011.

الذهبي, محمد حسين. *التفسير والمفسرون*. 3 مجلد. القاهرة: مكتبة وهبة, 7 الطبعة, 2000.

الرازي، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني. *مقاييس اللغة*. عمان: دار الفكر، 1979م.

رضا، محمد رشيد، مقدمة مفتاح كنوز السنة. لاهور: مطبعة معارف لاهور، 1978م.

الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني. *تاج العروس من جواهر القاموس*. الكويت: دار الهداية.

الزيبق، إبراهيم، *المحدث العلامة الشيخ شعيب الأرنؤوط*، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2012م.

الزنداني، عبد المجيد بن عزيز. "تأصيل الإعجاز العلمي". *المؤتمر العالمي الأول للإعجاز العلمي في القرآن والسنة*، إسلام آباد بباكستان, 1987.

الزيان، رمضان إسحاق، "الحديث الموضوعي: دراسة نظرية"، مجلة الجامعة الإسلامية للدراسات الإسلامية، 2/10، 2002م.

سعيد، همام عبد الرحيم سعيد، *الدليل التصنيفي*، عمان: جمعية الدراسات والبحوث الإسلامية، 1994م.

الشرمان، خالد، *الحديث الموضوعي: دراسة تأصيلية تطبيقية*، عمان: دار الفرقان، 2010م.

الطبري, محمد بن جرير. *جامع البيان في تأويل القرآن*. 24 مجلد. مؤسسة الرسالة, 1 الطبعة, 2000.

العجين, علي بن إبراهيم. *التكامل المعرفي بين السنة النبوية والعلوم العصرية (المنهجية والتطبيق)*. عمان, 1 الطبعة, 2020.

العظيم آبادي, محمد أشرف بن أمير بن علي بن حيدر. *عون المعبود شرح سنن أبي داود*. 14 مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية, 2 الطبعة, 1415.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد، *معجم اللغة العربية المعاصرة*، الإربد: عالم الكتب، 2008م.

الفارابي، أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. بيروت: دار العلم للملايين، 1987م.

القرضاوي, يوسف. *من أجل صحوة راشدة تجدد الدين وتنهض بالدنيا*. القاهرة: دار الشروق, 1 الطبعة, 2001.

القضاة, شرف محمود. *شرح الأربعين النووية*. عمان: دار الحامد, د.ت.

المطيري, حاكم عبيسان. *تاريخ تدوين السنة وشبهات المستشرقين*. الكويت: لجنة التأليف والتعريب والنشر, 2002.

المناوي, محمّد عبد الرؤف. *فيض القدير شرح الجامع الصغير*. 6 مجلد. مصر: المكتبة التجارية الكبرى, 1 الطبعة, 1356.

المودودي, أبو الأعلى. *موجز تاريخ تجديد الدين واحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم*. لبنان: دار الفكر الحديث, 2 الطبعة, 1967.

النوراوي، خديجة، *موسوعة أصول الفكر السياسي والاجتماعي والاقتصادي من نبع السنة الشريفة وهدي الخلفاء الراشدين*، القاهرة: دار السلام، 2003م.

ابن عبد الله بن الغميز, تركي بن فهد. "حدود التجديد في دراسة السنة النبوية وخدمتها". *مجلة الجامعة الإسلامية للعلوم الشرعية* 194/54 (2020), 265–312.

خالد بن حسن, العبري. "التجديد والمجددون عند السيوطي: دراسة نقدية". *مجلة العلوم الشرعية* 4/7 (2014), 1545–1601. https://doi.org/10.12816/0009515

خلدون الأحدب. *التصنيف في السنة النبوية وعلومها*. بيروت: مؤسسات الريان, 1 الطبعة, 2006.

سعيد, عبد الجبار. "الاجتهاد والتجديد في علوم السنة النبوية". *المعهد العالمي للفكر الإسلامي* 86/22 (2016), 85–111.

سندس عادل العبيد. *الحديث التحليلي: دراسة تأصيلية*. عمان: دار الحامد, 1 الطبعة, 2016.

عبد الرزاق أسود, محمد. *الاتجاهات المعاصرة في دراسة السنة النبوية في مصر وبلاد الشام*. دمشق: دار الكلم الطيب, 2008.

عبد الله بن عبد العزيز المصلح. *الإعجاز العلمي في القرآن والسنة تاريخه وضوابطه، عبد الله بن عبد العزيز المصلح*. الهيئة العالمية للإعجاز العلمي في القرآن والسنة, 2 الطبعة, 2006.

عبد الله بن عبد العزيز المصلح – عبد الجواد الصاوي. *الإعجاز العلمي في القرآن والسنة*. جدة: دار جياد, 1 الطبعة, 2008.

عبد الله عبيد, باسم. "نظرات في تجديد الفكر والعلوم الإسلامية". *مجلة قطاع أصول الدين* 11 (2015), 1335–1373.

عتر، نور الدين، *منهج النقد في علوم الحديث*.دمشق: دار الفكر، 1981م.

عيد الصاحب, محمد. "نقد جهود المعاصرين في خدمة السنة". *حولّية كلّية الدّراسات الإسلاميّة والعربيّة للبنات* 4 (2006), 277–312.

محمد أمامة, عدنان. *التجديد في فكر الإسلامي*. بيروت: دار ابن الجوزي, 1424.

محمد حامد محمد. *شيخ المحققين محمد عبد الباقي*. تونس: الدار المالكية, 2015.

النهضة الفقهية للأسرة بين الأصالة والتغيير مناهضة العنف الأسري أنموذجا

الأستاذ الدكتور إسماعيل أبابكر علي البامرني
Prof. Dr. Ismael Ababakr ALI AL BAMARNI
جامعة دهوك –كلية القانون
Unevercity of Duhok – Collage of Law Ismael.ali@uod.ac

المقدمة

إن أحكام الإسلام في حقيقتها ذات أصالة وتغيير. فالبعض منها ثابتة غير قابلة للتغيير والبعض الأخرى تتغير بتغير الأزمنة والأمكنة. ولذلك كانت أحكام الإسلام صالحة لكل زمان ومكان. ولا شك أن الامة الإسلامية مرت بفترات أصبحت الحركة العلمية فيها راكدة. ولكن بداية القرن العشرين ظهرت الحركة الفكرية من جديد وأصبح الفكر والفقه الإسلامي يشغل حيزا واسعا في أروقة المؤتمرات والمحافل العلمية. وبدأت نهضة علمية فكرية في مجال العلوم الإسلامية وكانت لهذه النهضة حركتها الواضحة في مجال الفقه الإسلامي. سواء في مجال العبادات أو المعاملات أو الأسرة.

وقد كان للنهوض الفقهي في المجال الأسري الدور البالغ في تغيير الأسرة المسلمة. ولا نقول بأن الجديد في النهضة الفقهية كان في نصوص جديدة بل التغيير الذي طرأ عليه كان في مجال الفهم الجديد لتلك النصوص التي أصبحت في متناول الجميع. مع رغبة جدية في تعلم الصحيح من الفقه الإسلامي.

–**مشكلة الدراسة:** وأما إشكالية البحث فتكمن بيان اصالة النصوص الشرعية وفي ذات الوقت تغيير المفاهيم حولها بفضل النهضة الفقهية لتكون تلك النصوص وهذه المفاهيم آلية من آليات مناهضة العنف الأسري. وهذا يتطلب البحث الدقيق في بطون أمهات الكتب الفقهية وتفاسير الأحكام لبيان ما فهمه علماءنا الأفاضل من تلك النصوص وكيف أن تلك المفاهيم فد غابت أو غيّبت عن الناس ليظهر قصور في فهم أحكام الفقه الإسلامي حول بعض القضايا ومنها قضية العنف الأسري.

–**أهمية الدراسة:** إن هذا البحث جاء ليبين أهمية دور النهضة الفقهية في مناهضة العنف الأسري. بل إن هذه الأهمية هي ذاتها التي دفعتني إلى الكتابة في هذا الموضوع. إن أهمية البحث تظهر من خلال بيان دور النهضة الفقهية في مناهضة العنف الأسري. وأن النصوص الشرعية والأحكام الفقهية في مسائل الأحوال الشخصية خادمة لاستقرار

الأسرة ومناهضة للعنف الأسري. وهذا ما يبدو واضحا من خلال الرجوع إلى بعض القوانين منها قانون الأحوال الشخصية العراقي مع كافة تعديلاته وكذلك قانون مناهضة العنف الأسري الذي صدر من برلمان إقليم كوردستان. إن الأهمية تظهر في أن المفاهيم الجديدة والتي استندت الى ذات النصوص القديمة قد غيرت النظرة إلى الأسرة ودورها وما ينبغي أن تكون عليه.

–محددات الدراسة: وأما محددات الدراسة فإنها حددت بالعنف الأسري وأخذنا منها نماذج ثلاثة مختلفة. حيث ركزنا على العنف البدني والعنف المعنوي والمتمثل في النظرة الدونية تجاه المرأة وعنف سلب الإرادة المتمثل في الاكراه.

–**منهجية الدراسة**: واما منهجية الدراسة فتعتمد على تحليل النصوص والمقارنة بينها لمعرفة دور النهضة الفقهية على مناهضة العنف الأسري.

–مصطلحات الدراسة: العنف – الأسرة – الزواج – القوامة الاكراه – الضرب مناهضة

وقد كتبت البحث في مبحثين اجتهادا ومحاولة مني في الإضافة شيء علمي إلى المكتبة الفقهي المعاصرة فإن كان صوابا فمن الله وحده التوفيق وإن كان خطأ فحسبنا أننا بشر نصيب ونخطئ. والحمد لله أولا وآخرا.

مصطلحات الدراسة

" النهضة – الأسرة – الفقه – العنف الأسري – مناهضة"

1 . المبحث الأول

ماهية النهضة الفقهية للأسرة والعنف الأسري

إن هذا المبحث يتطلب منا أن نتطرق إلى تعريف النهضة الفقهية وماهية العنف الأسري؛ عليه فإننا قسمنا هذا المبحث إلى ثلاثة مطالب تطرقنا في المطلب الأول إلى تعريف كل من النهضة والفقه والعنف الأسري وأما في المطلب الثاني فقد تطرقنا إلى الإطار التأريخي للنهوض الفقهي وأما المطلب الثالث فقد خصصناه لأهمية النهضة الفقهية الأسرية في معالجة العنف الأسري.

1.1 . المطلب الأول

مفهوم النهضة الفقهية للأسرة والعنف

التعريف بالنهضة: تعرف النهضة لغة: بأنها من نهض: والنُّهُوض: البَراح من المَوْضِع. والنّاهضُ: الفَرْخ الّذي وَفَرَ جَناحاه، ونهض للطَّيَران[1]. والنُهوضَ قيامٌ عن قُعودٍ ومُضِيٌّ[2] . وَنَهَضَ مِنْ مَكَانِهِ: قَامَ[3].

1 العين، الفراهيدي، ج3ص408.

2 العين، الفراهيدي، (4/ 28).

3 مقاييس اللغة، أبو الحسين الرازي، (5/ 363).

فالمفهوم الصحيح للنهضة هو القيام من القعود والمضي قدما نحو الأمام من أجل التغيير والوصول إلى الهدف المنشود، وعدم الخوف من العوائق وتوقع حدوث ما هو جديد في عالم الفكر والسياسة والمعرفة والاجتماع وتغيير نظام الحياة.

التعريف بالفقه

الفقه لغة: الفِقْهُ: العِلْم في الدّين. وفَقِهَ يَفْقَهُ فِقْهاً إذا فَهِمَ. وأفقهتُه: بَيَّنْتُ لهُ. والتَّفَقُّهُ: تَعَلُّمُ الفِقْهِ[4] .

الفقه اصطلاحا: عرف الفقه بأنه "العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية"[5] . وقيل هو" الْعلم بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّة الفرعية عَن أدلتها التفصيلية بالاستدلال[6].

التعريف بالعنف

عنف: العُنْف: ضدّ الرفق. عَنَفَ يَعْنُفُ عَنْفاً فهو عنيفٌ. وعنّفته تعنيفاً، ووجدت له عليك عُنْفاً ومشقّة[7] . العُنْفُ ضد الرِّفْق، يُقَال عَنيف إِذا لم يكن رَفِيقًا فِي أمره[8]. التَّعْنِيفُ، وَهُوَ التَّشْدِيدُ فِي اللَّوْمِ[9]. العُنْفُ: الْخرق بِالْأَمر[10]. إن تعريف علماء اللغة للعنف يتوافق مع ما جاء في قول الرسول عليه الصلاة والسلام حينما قال " «مَا كَانَ الرِّفْقُ فِي قَوْمٍ قَطُّ إِلَّا نَفَعَهُمْ، وَلَا كَانَ الْخَرَقُ فِي قَوْمٍ قَطُّ إِلَّا ضَرَّهُمْ».[11]. وفي رواية عن أَنس، عن النبيّ – صلى الله عليه وسلم، قال: "ما كانَ الرفق في شيءٍ قط إِلّا زانه، ولا كان الفحشُ في شيء قطّ إِلّا شانه"[12].

وعرف قانون مناهضة العنف الأسري في الفقرة الثالثة من المادة الأولى العنف بأنه " كل فعل أو قول أو التهديد بهما على أساس النوع الاجتماعي، في إطار العلاقات الأسرية المبنية على أساس الزواج والقرابة إلى الدرجة الرابعة، ومن تم ضمه إلى الأسرة قانونا من شأنه أن يلحق ضررا من الناحية الجسدية والجنسية والنفسية وسلباً لحقوقه وحرياته".

التعريف بالعنف الأسري

فإذا كانت الأسرة تنشأ من علاقة زوجية بين رجل وامرأة وما يتفرع عنها من فروع فإن العنف الأسري هو ذلك السلوك الصادر من أحد أفراد الأسرة تجاه فرد آخر، والذي يترتب عليه الأذى المادي أو المعنوي أو حرمانه من الحقوق والحريات.

---

4 العين، الفراهيدي، (3/ 370).

5 الإبهاج في شرح المنهاج، ابن تيمية، (1/ 28).

6 رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب (ص: 244)

7 العين، الفراهيدي، (2/ 157).

8 تهذيب اللغة، الأزهري، (3/ 5).

9 مقاييس اللغة، أبو الحسين الرازي، (4/ 158).

10 المحكم والمحيط الأعظم، أبو الحسن المرسي، (2/ 185).

11 جامع معمر بن راشد، الأزدي، (11/ 165).

12 صحيح لغيره، ينظر صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، الالباني، (2/ 244)

تفريعات الفقه

الفقه من الناحية النظرية يراد به ذلك العلم بالأحكام الشرعية من الأدلة التفصيلية فهو الفهم الدقيق لأحكام الشريعة الإسلامية في أقسامها المتعددة سواء في العبادات أو المعاملات أو حتى الأخلاق. وأقصد بذلك الخلق الذي ينبغي أن يكون عليه المسلم في تعامله سواء مع الله أم مع الغير أو مع النفس. فالأخلاق وما تتفرع عنه من تصورات وتصرفات هو نابع من تصوراتنا للفقه الإسلامي العظيم الذي قسم الأحكام التكليفية إلى خمسة أقسام من حيث الوجوب أو الحرام أو المندوب أو المكروه أو المباح. فكل تعامل مع الغير لا يخرج عن حكم تكليفي من هذه الأحكام الخمسة. فالفقه من الناحية النظرية هو علم المكلف بتلك الاحكام الشرعية.

الفقه من الناحية العملية هو تحويل الفهم الدقيق لأحكام الشريعة الإسلامية الى واقع عملي وسلوك حياة. فالفقه من الناحية العملية يعني في أبسط مفاهيمه أن يتحول الفهم عن الصلاة والزكاة العبادات الأخرى الى واقع عملي يتوافق مع ما النصوص الشرعية التي صورت العبادات ككل بما في ذلك شروط صحة أدائها وما تترتب عليها من آثار. وأن يتحول فهم المسلم عن نوع المعاملات التي يجب أن تخلو من الغش والاحتكار وغير ذلك من عيوب المعاملة الى واقع تكون بيئة معاملات المسلمين خالية من الغش والاحتكار والربا وأن يكون، سوق المسلمين أكثر الأسواق رواجا لا لرقي البضاعة بل لرقي المعاملة. فلا غش ولا احتكار ولا ربا ولا حلف على السلعة ولا تجارة في المحرمات وما فيه ضرر على الناس. إنه فقه عملي واقعي يقوم على الميزان بالقسط. **وأن يتحول الفهم الصحيح عن الزواج سواء اعتبرناه من باب العبادات ام من باب المعاملات أم اعتبرناه مشتركا بين العبادات والمعاملات الى نوع معاملة تؤسس لعلاقة زوجية ناجحة وتكوين أسرة تقوم على أسس المودة والرحمة، وأن يعرف كل فرد من أفراد الأسرة ما له وما عليه من حقوق وواجبات وليكون كل واحد من الزوجين سكنا للآخر ولتتحول الأسرة فعليا الى البيئة الأكثر امانا والتي يجد الزوج والزوجة وبقية الأفراد الراحة والطمأنينة داخل جدرانها.** وأن يتحول التصور الفكري عن جمالية علاقة المسلمين مع الغير الى واقع عملي يعيشه المسلم من حيث صدق الحديث وحسن المعاملة والبعد عن الحاق الضرر والأذى بالآخرين؛ ليتحول الفهم الإسلامي الصحيح عن المسلم والذي هو "من سلم الناس من لسانه ويده" إلى واقع يكون تعامل المسلم مع الغير دون استثناء ضمن منظومة لا يجد الظلم لذاته مكانا ويكون العدل والرحمة أساس العلاقة والمعاملة لتكون بيئتهم بيئة ترتقي الى مستوى الكرامة الإنسانية.

1،2. المطلب الثاني

الإطار التأريخي للنهوض الفقهي للأسرة

يمكن القول بأن معرفة الفقه الإسلامي كان الى امد ليس ببعيد **يعتمد على ما حفظه العلماء والفقهاء الأجلاء في الصدور**. وكانوا يعلمون الطلاب ويعطون المواعظ لطلبة العلم من صدورهم التي امتلأت علما. وكان هؤلاء المتلقين من الطلاب يتلقون ويضبطون ما يبقى في **ذاكرتهم**. **وكان جل أولئك المعلمون والمتعلمون من الذكور**. **وربما كان**

رب الأسرة هو الذي يحمل شيئا من الدين وفقهه من خلال حضوره مجالس العلم ومواعظ الخطباء يوم الجمعة أو المواعظ في شهر رمضان، وكان رب الأسرة هذا ينقل للأسرة حديث مجالس العلم تلك. وكان أولئك الفقهاء والعلماء والشيوخ كانوا يأخذون علمهم من شيوخهم ومن كتب شيوخهم التي ألفوها في المجالات المتعددة. ولكن بقية الناس لم يكونوا كذلك بل كانوا يعتمدون على أولئك العلماء والشيوخ من خلال الفتيا أو القضاء أو وقوع حادثة ليكون للشيخ رأيه فيعرف الناس بعد ذلك الحكم الشرعي في المسألة.

إذن الكتب كانت موجودة بعد حركة التدوين الفقهي التي عرفته الأمة الإسلامية قبل غيرها بكثير من الزمان[13]. **ولكن لقلة الإمكانيات، ولانشغال** الناس بمتطلبات المعيشة في الزراعة والتجارة والصناعة وتوفير لقمة العيش لم يكن التعليم متوفرا ومتاحا وسهلا للجميع. فالقرى والأرياف إلى زمن ليس ببعيد كانت تفتقر الى مكتبة عامة ولا زالت بعض القرى كذلك، وكانوا يعتمدون في معرفة الرأي الفقهي في مسألة ما الى الشيخ أو إمام القرية وليس هذا بخاف على أحد. **إلا أن النهضة التي حدثت في الآونة الأخير وأصبح عالم الاتصالات بكافة أنواعها متاحا للغالب الأعم، وأصبح الناس يستمعون الى المواعظ والدروس الفقهية ويحضرون الدورات التدريبية وهم جالسون في بيوتهم وفي أوقاتهم الفراغ فإن هذه النهضة هي التي غيرت الكثير من المفاهيم، وغيرت واقع المجتمع الى واقع أفضل بكثير من ناحية الفهم والمعرفة الفقهية بأحكام الشريعة الإسلامية.**

وخلال هذه الفترة الحديثة كانت هناك **رغبات جدية لتعلم الفقه من قبل الذكور والاناث** بعد أن كان الغالب الاعم من المتعلمين هم من الذكور. ومن ضمن ما طرأ حديثا أن وجدت نهضة فقهية مباركة في مجال فقه الأسرة. ولم يقتصر الأمر على الرجال بل شاركت النساء في هذه النهضة الفقهية، وأصبحت النساء يشاركن الرجال في تلقي الفقه ونشره اقتداء بأمهات المؤمنين زوجات الرسول عليه الصلاة والسلام وعلى وجه الخصوص السيدة عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها.

وليس هذا يعني أن دراسة الفقه وعلوم الشريعة كان مقتصرا على الرجال. فقد حفل التأريخ الإسلامي بالعديد من النساء اللواتي تعلمن وحفظن العلم وعلمنه لمن بعدهن في دروس علمية بصفة مفتية أو مجتهدة أو واعظة أو شيخة من شيوخ أهل العلم. فهذا ابن القيم الجوزية يقول: " **والذين حُفِظَتْ عنهم الفتوى من أصحاب رسول اللَّه –صلى اللَّه عليه وسلم– (2) مئة ونَيِّف وثلاثون نفسًا، ما بين رجل وامرأة، وكان المكثرون منهم سبعة: عمر بن**

---

[13] ولهذا قسمت العهود التشريعية الإسلامية إلى أربعة أقسام: الأول عهد الرسول: وهو عهد الإنشاء والتكوين، ومدته "22"سنة وأشهر من بعثته سنة 610 إلى وفاته سنة 632م.

الثاني عهد الصحابة: وهو عهد التفسير والتكميل، ومدته 90 سنة بالتقريب من وفاة الرسول سنة 11 هجرية إلى أواخر القرن الهجري الأول.

الثالث عهد التدوين: والأئمة المجتهدين، وعهد النمو والنضج التشريعي، ومدته 250 سنة من سنة 100 إلى سنة 350 هجرية.

الرابع عهد التقليد: وهو عهد الجمود والوقوف، وقد ابتدأ من أواسط القرن الهجري الرابع ولا يعلم نهايته إلا الله. ينظر علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، عبد الوهاب خلاف، (ص:219و 243)

الخطاب، وعليّ بن أبي طالب، وعبد اللَّه بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد اللَّه بن عَبَّاس، وعبد اللَّه بن عمر.[14].

ونحن حينما نقول بأن النهضة الفقهية تعني الانتماء الى الأصل والاستجابة للمتغيرات فلا نقول هذا من فراغ دون دليل، فنصوص التأصيل الذي استند إليه الفقه الإسلامي لم يقتصر توضيحه وبيانه على الرجال. بل كان للنساء دور بالغ فيه. فالسيدة عائشة وغيرها من الصحابيات كان لهن دور بالغ في إيصال السنة وتفسير المبهم من النصوص، وبيان الأحكام الشرعية. فكان فقهها وعلمها بالشريعة أعظم من أن ينكر " ويكفيها أن الأكابر من الصحابة كانوا إذا أشكل عليهم الأمر في الدين استفتوها فيجدون علمه عندها. **يقول أَبُو بُرْدَة بن أَبِي موسي، عَن أبيه قَالَ: مَا أُشْكل علينا أصحاب محمد صلى الله عليه وآله وَسَلَّمَ حديث قط، فسألنا عَنْهُ عائشة، إلَّا وجدنا عندها مِنْهُ عِلما. ويقول مسروق: رأيت مشيخة الصحابة يسالْوَنَها عَن الفرائض. وَقَالَ عطاء بن أَبِي رباح: كانت عائشة أفقه النَّاس، وأحسن النَّاس رأيًا في العامة**[15].

ولو ألقينا نظرة فاحصة على هذه النهضة الفقهية للأسرة أي في مجال الأسرة لوجدنا أن الكثير من الكتب والمراجع قد ألفت وخصصت في مجال الأسرة؛ ليكون كل فرد من أفراد الأسرة على علم ودراية بحقوقه وواجباته. فأصبح التأليف في مجال الأسرة ابتداء بتأسيسها وانتهاء بما تتفرع عنها من أسر جديدة. من حيث بيان الوقت المناسب للزواج لكل من الرجل والمرأة، وكيفية اختيار شريك الحياة، وفترة الخطوبة، وما فيها من التزامات وواجبات وحدود. ومن ثم العزم على الزواج وابرام عقد الزواج، وما تترتب على هذا العقد من آثار.

1.3. المطلب الثالث

أهمية النهضة الفقهية للأسرة في معالجة العنف الأسري

ولرب سائل يسأل أين يكمن دور النهضة الفقهية للأسرة في مكافحة ومناهضة العنف الأسري؟ فإن الجواب واضح في النقاط التالية:

إن النهضة الفقهية لا تعني مجرد زيادة الكم المعرفي للفقه. بل إن النهضة الفقهية للأسرة تعني أن الأسرة أصبحت تنتظم في كافة مجالاتها.

إن النهضة الفقهية للأسرة تعني أن الأسرة تم تأسيسها على أسس وقواعد سليمة، وذات أبنية قوية ومتينة لا تقع فريسة للأفكار الخارجة عن قيم ومبادئ مؤسسة الأسرة.

إن النهضة الفقهية للأسرة تعني ببساطة استقرار الأسرة على أسس المودة والرحمة: التي هي دعائم أساسية لبقاء الأسرة واستقرارها.

---

14 إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن قيم الجوزية، ج1 ص10.

15 تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الذهبي (المتوفى: 748هـ)، (4/ 247).

إن النهضة الفقهية للأسرة تعني ان الأسرة تسير في الاتجاه الصحيح؛ لتحقيق مقاصد الزواج والتي تكمن في: السكينة، وتحمل المسؤولية المشتركة، لكل فرد من أفراد الأسرة تجاه الأسرة والمجتمع.

إن النهضة الفقهية للأسرة تعني ببساطة خلوها أو على الأقل تخفيف منابع الخلاف والشقاق فيها بين الزوجين خصوصا وبين جميع أفراد الأسرة عموما. فالاحترام المتبادل، وإعطاء كل ذي حق حقه، والمعاشرة بالمعروف التي هي: أسس لابد للأسرة منها في استقرارها وهي أسس لا تنفك عن عوامل النهضة الفقهية.

إن النهضة الفقهية للأسرة تعني بناء كل فرد من أفراد الأسرة بما يناسب دوره في الأسرة ليقوم بدوره على أتم وجه من باب أدّ ما عليك من واجب لتحصل على ما لك من حق.

إن النهضة الفقهية وبما تتضمنه من معالجات جذرية للعديد من المشاكل الأسرية قادرة على المعالجة الحكيمة لحالات العنف الأسري، فالكم المعرفي الذي تتضمنه النهضة الفقهية يستوعب أحكام جميع الحالات الأسرية المستجدة؛ لأنها في حقيقة الأمر نهضة تستمد قوتها المعرفية من القرآن الكريم وفقهه الذي قال الله تبارك وتعالى عنه {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ} [الأنعام: 38]. وتستمد من السنة النبوية وسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وخلفائه الراشدين.

إن للعلماء دور بارز في مكافحة العنف الأسري في إقليم كوردستان من خلال المواعظ والخطب والافتاء: حيث يركز معظمهم على عدم جواز ممارسة العنف داخل الأسرة من أي شخص كان. وهم في ذلك يستندون الى آيات قرآنية كريمة وأحاديث نبوية شريفة أسوة بالرسول عليه الصلاة والسلام.

إن الاستجابة لمتطلبات وقبول واقع النهضة الفقهية أكثر تقبلا في مجتمعاتنا من تقبل ما يسمى بالحداثة أو التمدن؛ لأن النهضة الفقهية تعني الاستجابة لنداء الفطرة ولنداء الله وسنة رسوله عليه الصلاة والسلام. فالنهضة الفقهية تعني أن يتغير الناس في واقعهم العلمي النظري والتطبيقي توافقا مع ما جاءت به أقوال الفقهاء واجتهاداتهم المستندة الى الأدلة الشرعية على عكس ما هو موجود في الحداثة أو التمدن؛ إذ الضوابط الموجودة في التغيير استنادا الى الفقه الإسلامي ليس كآليات التغيير الموجودة في الحداثة أو التمدن. إن التغيير في النهضة الفقهية هو تأصيل وتحديث في ذات الوقت على عكس ما هو موجود في نظم التغيير الأخرى. عليه ليس بعيدا أن ترى مجتمعا يتطور وينتقل من مرحلة الى أخرى أكثر فهما وعلما وبالتالي أكثر تحضرا وهو في ذات الوقت ينتمي إلى أصله الثابت وقيمه الراسخة. وهذا ما يحدث في النهضة الفقهية وهذا ما حدث فعلا في النهضة الفقهية للأسرة؛ فالأسرة الميتة تحييها النهضة الفقهية استجابة لقول الله تبارك وتعالى " {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ (24) وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (25)} [الأنفال: 24، 25]. لذا يمكن القول بأن النهضة الفقهية مطلوبة لحياة الأمة، وهي شرط من شروط حياتها. ودون النهضة فإن الأمة تسير ببطء نحو أجلها المحتوم من الطيّ والنسيان.

إن الفقه الإسلامي بعد أن محصورا فهمه في دائرة معينة أصبح هذا الفقه بفضل التطور في متناول الجميع واستطاعوا من خلاله التمحيص والتدقيق ومعرفة ما هو راجح وأقرب إلى الصواب. ومن هنا يمكن القول بأن النهوض الفقهي بدأ بالبروز وانتشر بين الأفراد والأسر وأصبح معرفة الحكم الشرعي سهلا دون التعقيد اللغوي والاختلاف الفقهي والتعصب المذهبي.

بناء على ما سبق وتأسيسا عليه فإن العنف الأسري "الذي نص المشرع في المادة الثانية من قانون مناهضة العنف الأسري على تجريمه" يمكن منعه والتقليل منه ومكافحته بصورة فعّالة عن طريق النهوض الفقهي والفكري استنادا في ذلك إلى أدلة شرعية من القرآن، وصحيح السنة، والاجماع، والقياس، وغيرها من أدلة الاحكام الشرعية.

2 .المبحث الثاني

النهضة الفقهية في مناهضة العنف في مسائل الزواج

هناك العديد من المجالات التي كان للنهوض الفقهي الدور الإيجابي البارز فيها. وكانت لمسائل الأسرة الحيز الكبير من تلك المجالات. ومما تجدر الإشارة إليه أن الفهم الخاطئ لنصوص القرآن والسنة كان له دورا بارزا في ممارسة العنف الأسري. وفي الجهة المعاكسة كان للنهوض الفقهي دوره الفعال في التقليل منه سواء بمنعه أو معالجته. ونحن في هذا المبحث سنتطرق إلى ثلاثة نماذج مختلفة من العنف الأسري تشمل عنف سلب الإرادة، والعنف البدني، والعنف المعنوي. ونخصص لكل نموذج مطلبا مستقلا كالتالي:

2.1. المطلب الأول

الإكراه على الزواج

إن الرضا في الزواج دعامة أساسية لاستمرار العلاقة الزوجية وديمومتها؛ لذا كان هو الركن المتفق عليه بين الفقهاء في الزواج. بل البعض من المذاهب الفقهية جعل الرضا الركن الوحيد في عقد الزواج. وأما بقية الشروط فهي إما شرط صحة أو نفاذ أو لزوم.

إن المشرع في اقليم كردستان قد جرم الزواج بالإكراه في المادة الثانية من قانون مناهضة العنف الأسري، وجعله جريمة معاقب عليها وفق مواد هذا القانون. وذلك لما يتضمن هذا الزواج من ظلم لكلا الزوجين. وكذلك فعل المشرع في قانون الأحوال الشخصية العراقي.

إن الزواج بالإكراه يفتقر إلى أهم عنصر من عناصره وهو الرضا وان زواجا كهذا لا يمكن أن تتحقق مقاصده وأغراضه: كالسكينة، والاستقرار، والمودة، والرحمة؛ لذا جعله المشرع عنفا أسريًا.

بعد النهضة الفقهية المعاصرة التي أصبح الناس فيها على علم ودراية ومقربة من أحكام الفقه الإسلامي أصبحت الأسرة بكل أفرادها تدرك ما هي أسس الزواج الصحيح من المنطلق الفقهي، وأن عقد الزواج لا يأخذ شرعيته إلا من الرضا. فلا زواج صحيح دون رضا الطرفين.

إن حق الطرفين في الامتناع عن الزواج كان مقررا في الشريعة الإسلامية، وبنصوص واضحة وصحيحة. إلا ان وجود تلك النصوص لم تكن كافية لمنع الزواج بالإكراه ولكن النهوض الفقهي والفكري للأسرة هو الذي أعطى الجرأة لكلا الجنسين كي تعبر عن رأيهم الصريح في الزواج.

أدلة النهوض الشرعية لمناهضة عنف الاكراه على الزواج

قال صلى الله عليه وسلم: «لا تنكح الأيم حتى تستأمر، ولا تنكح البكر حتى تستأذن» قالوا: يا رسول الله، وكيف إذنها؟ قال: «أن تسكت»[16]. ويجب أن يكون سكوتها دالا على الرضا لا الرفض. وهذا ما يجب أن يتحقق منه الولي والقاضي والشاهد في عقد الزواج. وقد ورد أن فتاة جاءت "إِلَى النَّبِي صلى الله عَلَيْهِ وَسلم فَقَالَت إِن أبي زَوجنِي من ابْن أَخِيه ليدفع بِي خسيسته قَالَ فَجعل الْأَمر إِلَيْهَا فَقَالَت قد أجزت مَا صنع أبي وَلَكِن أردْت أَن تعلم النِّسَاء أَنه لَيْسَ للآباء من الْأَمر شَيْء"[17]. فالرسول عليه الصلاة والسلام قد جعل الأمر إليها وأعطاها الإذن لتقرر هي ما تريد. وكأن واقعة الزواج لا قيمة لها دون الرضا في نظر الشريعة الإسلامية.

2.2 .المطلب الثاني

النهضة الفقهية للأسرة وتصويب النظرة الى مفهوم القوامة

إذا كان العنف لا يقتصر فقط على العنف الجسدي والاعتداء على جسد المرأة بالضرب أو الكسر أو غير ذلك. فإن مفهوم العنف **بدأ يتغير حيث أصبحت النظرة الدونية للمرأة تدخل في مفهوم العنف ضد المرأة على اعتبار ان العنف النفسي يترك آثار جمة على نفسية المرأة ربما وألما شديدا أكثر من الألم البدني**. وقديما قيل بأن جراحات السنان لها التئام ولا يلتئم ما جرحه اللسان. ومن هنا فإن المشرع قد أدرج العنف النفسي المتمثل بالنظرة الدونية ضمن أنماط العنف المعاقب عليه.

نظرا لتغيير المفاهيم وتغيير النظرة الى الجنس الآخر؛ فإن بعض الأعراف التي استندت الى مفاهيم خاطئة واجتهادات ذكورية لا أكثر قد تغيرت هي أيضا، وأصبحت تلك التصورات التي تتمثل في النظرة الدونية تتغير شيئا فشيئا. وأصبح الرجل يمتنع هو أساسا من أن يفكر تفكيرا دونيا تجاه المرأة، وأصبحت المرأة أيضا تعرف مكانتها الحقيقة، وما ينبغي أن تكون هي عليه في الرفعة والكرامة.

إن النظرة النهضوية برزت نتيجة الفهم الواسع الذي برز عند الأسرة ككل. وأن النصوص الشرعية من القرآن والسنة والنبوية وأقوال الصحابة والسلف الصالح التي ترسخ لمبدأ الكرامة الإنسانية أصبحت على لسان الجميع مع فهم دقيق؛ لتتحول تلك النصوص الشرعية الى حق يطالب به أصحابها لا منة من أحد؛ فهي هبة من الله جل وعلا. ومن تلك النصوص قوله تبارك وتعالى: {وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى

---

16 صحيح البخاري، البخاري، (7/ 17)

17 مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، البوصيري الشافعي، ج2 ص102.

كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (70)} [الإسراء: 70] وقوله صلى الله عليه وسلم: " ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أحمر على أسود، ولا أسود على أحمر، إلا بالتقوى"[18] .

إن **بعض الرجال** استند الى آية قرآنية لتأكيد **فضلهم على النساء**. **بل** وإعطاء الشرعية على التعالي على النساء والنظر اليهن نظرة لا ترقى الى المستوى المطلوب، نظرة تقل عن نظرة الرجال بعضهم الى بعض؛ بحجة أن النساء أقل شأنا ودرجة من الرجال. وتلك هي آية القوامة التي ذكر الله تبارك وتعالى فيها (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ) (4: 34).

ومن هنا ومن خلال النهضة الفقهية للأسرة وتصحيح المفاهيم الخاطئة عن بعض أحكام القران التي تتعلق بالأسرة **فإن هذا المفهوم الخاص بالقوامة بعد أن كان يشكل رأس حربة بيد أعداء الإسلام**، وبعد أن كان يصيب رأس الشباب الملتزم بالوجع، وتثير في صدورهم وصدور الشابات شيئا من الأسئلة والشبهات. أصبحت هذه الآية وبفضل النهضة الفقهية والفكرية دليلا يستخدمه المسلم لتنظيم أمور بيته، واستقراره، ومن ثم رد شبهات أعداء الدين ردا لا يترك شكا بأن هذا الدين وأن المفهوم الصحيح للدين ليس حريا به أن يرسخ في أذهان الناس النظر إلى الأنثى نظرة دونية. تلك الأنثى التي قال عنها الله تبارك وتعالى " إنا خلقناكم من ذكر وأنثى" فقد تغيّر ذلك المفهوم بعد أن كان المفهوم الدارج والراسخ في أذهان الناس لقوله تعالى "الرجال قوامون على النساء" بأنه تفضيل لكل الرجال على النساء، وأن الرجال هم خير من النساء، وأن الرجل له الأمر بحجة القوامة، وأن له إهانة وشتم وسب وضرب المرأة، وأن له منعهن من كل أمورهن، وأن طاعتها له لا حدود لها، وأنهن لا يملكن من أمور بيوتهن وبيوت أزواجهن شيئا. وخلاصة الأمر أن أمرهن بيد الرجال في كل صغيرة وكبيرة، وشاردة وواردة.

القوامة تفضيل الجنس على الجنس

إنه بعد كل تلك المفاهيم الخاطئة فإن نهضة الأسرة الفقهية غيرت تلك المفاهيم لتقف على مراد الله من كلامه، ولتعرف بأن للقرآن غايات سامية لا تتوافق مع تلك النظرة الدونية تجاه النساء. فقد اتضحت المفاهيم الجديدة لنعرف بعد ذلك أن قوله تعالى **" الرجال قوامون على النساء" هو تفضيل الجنس على الجنس، لَا تفضيل آحاد، فمن النساء من هي أقوى من الرجال عقلا، ومعرفة، بل قوة جسم في بعض الأحيان**، فقد قال: (بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) ولم يقل: بما فضلهم الله عليهن للإشارة إلى البعضية المشتركة، وأن الرجال من النساء والنساء من الرجال، فاللحمة الواصلة واحدة[19] .

وأما معنى القوّام فهو: المبالغ فِي القيام بالأمر، يُقَالُ: هَذَا قيم المرأة وقوامها للذي يقوم بأمرها ويحفظها[20] . ويَقُومُونَ بِالنَّفَقَةِ عَلَيْهِنَّ وَالذَّبِّ عَنْهُنَّ[21]. قال ابْنِ عَبَّاسٍ فِي قَوْلَهُ تعالى: بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ قَالَ: وَفَضَّلَهُ

[18] مسند أحمد، الامام أحمد، (38/ 474)

[19] زهرة التفاسير، أبو زهرة، (3/ 1668)

[20] التفسير الوسيط، الواحدي، (2/ 45).

[21] تفسير القرطبي، القرطبي، (5/ 168)

عَلَيْهَا بِنَفَقَتِهِ وَسَعْيِهِ[22]. فالآية نزلت في الأزواج[23]. **قال ابن عباس: الرجل أمين على المرأة وهو قائم عليها يقوم بنفقتها، ومؤنتها ويسوق مهرها، فهو فضله (الذي فضله) الله عز وجل عليها[24]. فالرجال يقومون عليهن آمرين ناهين[25]. أمرا ونهيا في حدود المعروف والمقدور عليه فلا طاعة لأحد في المعصية ولا طاعة من غير القادر عليها بمنطق التكليف.**

ليس كل رجل قواما

فالرجال قوامون على النساء؛ لأنهم مكلفون بالحفظ والعناية والنفقة والرعاية الدائمة للنساء. ومن المنطق أن يكون قيما كي تتحقق مقاصد الأسرة وتنتظم أمورها. لذلك فإن العلماء فهموا من قَوْلُهُ تَعَالَى: (وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ) أَنَّهُ مَتَى عَجَزَ عَنْ نَفَقَتِهَا لَمْ يَكُنْ قَوَّامًا عَلَيْهَا، وَإِذَا لَمْ يَكُنْ قَوَّامًا عَلَيْهَا كَانَ لَهَا فَسْخُ الْعَقْدِ، لِزَوَالِ الْمَقْصُودِ الَّذِي شُرِعَ لِأَجْلِهِ النِّكَاحُ[26].

القوامة فيها تعب الرجل وشقاءه

يقول الشعراوي " ليست القوامة مطلق الرياسة.... إن قيام الرجل على شئون الزوجة ليس فيه رياسة، إنما فيه حماية ورعاية وهو من قبيل توزيع التكاليف حيث كلف الرجال بالرسالة الإلهية، والولايات الكبرى، وقد تبع هذا تكليفات كثيرة على الرجل... إنه قيام فيه تعب، فالرجل في هذه القوامة لا يرتاح أبدا.. ففضله جاء من كثرة تكاليفه ليكفل للمرأة سبل الحياة اللائقة[27].

القوامة قرين المسؤولية

إن مسئولية الرجل عن هذه الشئون تقتضي أن يكون هو صاحب الكلمة العليا فيها. فالسلطة التي أعطيت للرجل إنما أعطيت له مقابل المسئولية التي حملها؛ ليتمكن من القيام بمسئولياته على خير وجه، وهذا تطبيق دقيق للقاعدة الشرعية التي تقول: "السلطة بالمسئولية"، تلك المسؤولية التي قررها الرسول عليه السلام في قوله: "كلكم راعٍ وكلكم مسئول عن رعيته، فالإمام راعٍ وهو مسئول عن رعيته، والرجل راعٍ في أهله وهو مسئول عن رعيته، والمرأة راعية في بيت زوجها وهي مسئولة عن رعيتها". وقد وجدت هذه القوامة لرعاية مصلحة الأسرة جميعها، وربما تحظى المرأة بالسعادة أكثر من الرجل في هذه القوامة؛ لأنه ما تسلم القوامة إلا ليراعي مصلحة جميع أفراد الأسرة وعلى رأس تلك المصالح مصلحة المرأة.

---

22 تفسير ابن أبي حاتم، (3/ 940).

23 تفسير الماتريدي، أبو منصور الماتريدي، (3/ 156).

24 ينظر الهداية الى بلوغ النهاية، مكي ابن ابي طالب القرطبي، (2/ 1311)

25 الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الزمخشري، (1/ 505)

26 تفسير القرطبي، القرطبي، (5/ 169)

27 ينظر تفسير الشعراوي، الشعراوي، (4/ 2193). (4/ 2194) (4/ 2195)

ليست قوامة الرجل في كل شيء

وإذا كان للرجل درجة على النساء في شئونهما المشتركة، فإن الرجل لا يتميز على المرأة في شئونهما الخاصة، وليس له عليها أي سلطان، فهي تستطيع مثلاً أن تتملك الحقوق وتتصرف فيها دون أن يكون للرجل ولو كان زوجاً أو أباً أن يشرف عليها أو يتدخل في أعمالها[28].

في المقابلة بين فضل الرجال والنساء "كأنه لا فضل"

إن الرجل قد يتفاضل على النساء من جوانب عدة. ولكن لا يعني هذا أن جنس النساء لا يتفاضلن على الرجال في بعض من الأمور وأن المقابلة بين الرجال والنساء في الفضل من نواح متعدد ومختلفة قد يجعل الأمر فيه شيئا من المساواة. وأنه الفضل ليس صفة يكتسب به صاحبه المقام الرفيع. فلكل واحد نصيبه مما اكتسب. فليس هناك أي داع للتباهي بهذا الفضل، وليس من المنطق والمنطلق القرآني أن يتمنى الشخص فضل غيره؛ لأنه كلما زاد الفضل كلما كثرت المسؤولية وازداد الشقاء. يقول الله تبارك وتعالى {وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا (32)} [النساء: 32].

وفي هذا يقول الإمام الرازي في تفسيره لهذه الآية "إِنَّ سَبَبَ نُزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ النِّسَاءَ تَكَلَّمْنَ فِي تَفْضِيلِ اللَّه الرِّجَالَ عَلَيْهِنَّ فِي الْمِيرَاثِ، فَذَكَرَ تَعَالَى فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّهُ إِنَّمَا فَضَّلَ الرِّجَالَ عَلَى النِّسَاءِ فِي الْمِيرَاثِ، لِأَنَّ الرِّجَالَ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ — بسبب النفقة والحفظ والعناية للنساء – فَإِنَّهُمَا وَإِنِ اشْتَرَكَا فِي اسْتِمْتَاعِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بِالْآخَرِ، أَمَرَ اللَّه الرِّجَالَ أَنْ يَدْفَعُوا إِلَيْهِنَّ الْمَهْرَ، وَيُدِرُّوا عَلَيْهِنَّ النَّفَقَةَ فَصَارَتِ الزِّيَادَةُ مِنْ أَحَدِ الْجَانِبَيْنِ مُقَابَلَةً بِالزِّيَادَةِ مِنَ الْجَانِبِ الْآخَرِ، **فَكَأَنَّهُ لَا فَضْلَ الْبَتَّةَ** [29]. **وهذا ما أكده الشعراوي أيضا حينما قال وتبرز فضل المرأة أكثر من الرجل حينما تكون سكينة وقرارا لزوجها. فهناك يفضل الرجل وهنا تفضل المرأة وقد يتساويان أحيانا**[30].

2.3 .المطلب الثالث

مناهضة الضرب من خلال تقويم النظرة إلى حق الزوج في الضرب التأديبي

ومن نماذج العنف الذي حاربه الإسلام، وكان لفقه الأسرة ونهضته دورا بالغا في مناهضته ذلك هو العنف الجسدي الذي يتضمن أنواعا عديدة كالضرب والقتل والحرق والشد وغير ذلك من أنواع العنف البدني الذي يلحق الضرر والأذى ببدن المرأة. وقد استند الكثير من الناس وفي أزمنة ومجتمعات عديدة إلى آية قرآنية لتبرير ضرب النساء، وهي {اللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيًّا كَبِيرًا} [النساء: 34، 35]. فترى عددا لا بأس به يفتخر بذلك، وربما عرف الرجل في بعض المجتمعات برجولته وشهامته كلما كان أكثر عنفا وضربا للنساء. إلا أن هذا المفهوم لم يعد قائما كما كان وإن المعنى الحقيقي للآية

---

28 التشريع الجنائي الإسلامي مقارنا بالقانون الوضعي، عبد القادر عودة، (1/ 28) (1/ 29)

29 مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، الرازي، (10/ 70)

30 ينظر تفسير الشعراوي (4/ 2193). (4/ 2194) (4/ 2195)

أصبحت واضحة للغالب منهم. وأصبحت النساء تعي أنه ليس من حق الرجال ضربهن، وأنهن تعين أن خير الرجال من كان أبعدهم عن ضرب النساء، وأنهن أصبحن يدركن أن سنة الرسول عليه الصلاة والسلم ترى في ضرب النساء عيبا وقصورا عند الرجال. وأن الرجل أدرك بعد ذلك أن رجولته وشدته لا يكمن في غضبه وإيذاءه لزوجته أو ابنته أو شقيقته. بل الشديد هو من ملك نفسه عند الغضب.

إن تلك النهضة الفقهية للأسرة جعلت الأسرة أكثر أمانا واستقرارا وأصبح الزوجان يدركان أن الضرب لا يتم التفكير فيه إلا في المرحلة الأخيرة. بل أصبح الكثير من الرجال يعرفون تماما أن الضرب أكثر خطرا من الطلاق، وأن الضرب لا ينبغي أن يكون. فلا حاجة الى الضرب إذا تأزم الوضع بين الزوجين. بل الطلاق هو الوسيلة الأقرب الى الصواب. فلا حاجة إلى الضرب لا لعدم مشروعيته. بل لأن الرجال لا يعرفون فقه هذه الآية وكيفية تطبيقها.

بعد النهضة الفقهية أدرك الرجال والنساء أن الآية تتحدث عن واقعة استثنائية معينة. وظروف لا تطاق. سببها امرأة ناشزة تمردت على مؤسسة الأسرة، وأعلنت عصياتها. وفي خضم هذه الظروف لابد من رجل صبور، فاهم، وقادر على تحمل المسؤولية، وله من الفطانة والحكمة ما بها يرى عواقب الأمور ونتائجها، ورجل سار على هدي الإسلام وفقهه مطبقا لأحكامه بدقة بالغة دون أي انتقام أو ردة فعل أو تشف، ورجل يدرك فيها خطورة تجاوزه حقه المسموح به. وأخيرا رجل يعرف أن عدم الضرب هو الخير والسنة.

إن هذا المفهوم الجديد في أذهان الناس كان مفهوما متجذرا عند الفقهاء القدامى، وكان هذا ما يريده الله جل وعلا. ولكن أعراف المجتمع الذكوري، والمفاهيم الخاطئة، وأسباب أخرى هي التي طبعت على قلوب بعضهم فلم يفقهوها كما ينبغي. ولنلق الآن نظرة الى بعض مما طرأ على أفكار الناس في نهضتهم الفقهية الأسرية حول مفهوم الضرب، وكيف أن انها كانت أفكارا موجودة في بطون أمهات كتب الفقهاء والمفسرين.

الأصل أنه لا ضرب ولا يلجأ إليه الاخيار

الذين يضربون زوجاتهم حتى وإن كان مباحا فليس أولئك الأزواج بخيرة الناس. بل الخيرون والمقتدون بسنة النبي عليه الصلاة والسلام يجب أن يكونوا أبعد الناس عن الضرب فقد قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وسلم في الذين يضربون نساءهم: **وايم الله لا تجدون أولئك خياركم**"[31] . فهو عليه الصلاة والسلام يقول: "ولا تجدون"، أنتم أيها الرجال والسامعون "أولئك" الرجال الذين يضربون نساءهم، "خياركم"[32] . فالضرب وإن كان مباحًا إلا أن التحمل والستر على سوء أخلاقهن أفضل وأجمل[33].

إن الضرب خلاف السنة. فسنته في التعامل مع النساء هي الصبر والتحمل وتجاوز ما شق منهن. فقد ورد عنه صلى الله عليه وسلم أنه قال: «واستوصوا بالنساء، فإن المرأة خلقت من ضلع، وإن أعوج شيء في الضلع أعلاه، إن

---

31 صحيح ابن حبان، ابن حبان، (9/ 499)

32 شرح المصابيح، ابن الملك (4/ 20).

33 بذل المجهود في حل سنن أبي داود، الشيخ السهارنفوري، (8/ 84).

ذهبت تقيمه كسرته، وإن تركته لم يزل أعوج، **استوصوا بالنساء خيرا**»[34]. فالتوجيه النبوي للشباب في عصر نهضة الفقه لا يخرج عن كونه توجها لهم بالتحمل والصبر على ما في النساء من عيوب. وهنا نتحدث عن تلك المرأة التي خرجت عن جادة الصواب وإلا فبعض النساء صالحات قانتات حافظات بأمر الله لأمر الله. وهن اللواتي قال الله تعالى فيهن " فإن أطعنكم فلا تبغوا عليهن سبيلا" فالخيّر من الناس من كان قادرا على العفو والصفح. لأن من عفا وأصلح فأجره على الله جل وعلا.

بل إن الرسول عليه الصلاة والسلام كان يوجّه النساء إلى عدم الزواج بمن عرفوا بغلظتهم وشدتهم مع النساء. فقد وجه صلى الله عليه وسلم فاطمة بنت قيس بعدم الزواج بأبي جهم؛ لا لشيء إلا لأنه يضرب النساء. فقد قال لها بعد أن خطبها كل من معاوية وأبي جهم: «وأما أبو جهم فرجل ضراب للنساء[35]». وأشار عليها بالزواج من أسامة بن زيد. فالزواج يتطلب رجلا صبورا مع زوجته والزوج "مَأْمُور بِالْإِحْسَانِ إِلَيْهَا واللطف بهَا وَالصَّبْر على مَا يَبْدُو مِنْهَا من سوء خلق وَغَيره"[36] .

ضرب لا يأتي إلا في المرحلة الأخيرة: المرحلة الثالثة

وذلك في حالة ما إذا أصرت الزوجة على النشوز ولم ترتدع بما سبق من العظة والهجر. وهي مرحلة لا تنفذ إلّا بعد الظن أنها ستفيد... فلا يلجأ الرجل الى الضرب إلا بعد أن تغلق في وجهه كل الطرق السلمية وتضيق به الحيل. جاء في نيل الاوطار " فإن اكتفى بالتهديد ونحوه كان أفضل، ومهما أمكن الوصول إلى الغرض بالإيهام لا يعدل إلى الفعل لما في وقوع ذلك من النفرة المضادة لحسن المعاشرة المطلوبة في الزوجية إلا إذا كان في أمر يتعلق بمعصية الله[37]. وهذا الترتيب قد جاء في قوله تعالى: وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا[النساء: 34]. فالوعظ يأتي أولا، ثم الهجر في المضجع، ثم يأتي الضرب بشروطه وصفاته التي نتحدث عنها.

فالأصل والأولى أنه لا ضرب. وهذا ما فهمه الشافعي من تلك الأحاديث، حيث قال بعد ذلك: ونختار له من ذلك ما اختار رسول الله – صلى الله عليه وسلم" والذي اختاره الرسول هو عدم الضرب كما مرّ [38].

إنه ضرب خفيف

فإذا تعيَّن الضرب طريقًا للعلاج ضربها ضربا بحيث لا يترك أثرًا على البدن[39]. قال ابن عباس إنه ضرب بالسواك. فقوله تعالى " واضربوهن مقيد بالضرب الخفيف بالاتفاق. وأما إذا كان ضربا شديدا فلا يجوز. ويحرم على الرجل ذلك.

---

34 صحيح مسلم، الامام مسلم (2/ 1091).
35 صحيح مسلم، الامام مسلم، (2/ 1119).
36 الكبائر، الذهبي (ص: 178).
37 نيل الأوطار، الشوكاني، (6/ 251).
38 الشافي في شرح مسند الشافعي، ابن الاثير، (4/ 450).
39 فقه الأسرة، أحمد علي طه، (ص: 221)

وقد يقتص منه، ويضمن أي تلف يحصل للزوجة من كسر أو تشويه أو عاهة. فهو ضرب غير مؤثر فقد فقال عليه الصلاة والسلام في خطبته في حجة الوداع: " **فاتقوا الله في النساء، فإنكم أخذتموهن بأمان الله، واستحللتم فروجهن بكلمة الله ولكم عليهن أن لا يوطئن فرشكم أحدا تكرهونه، فإن فعلن ذلك فاضربوهن ضربا غير مبرح، ولهن عليكم رزقهن وكسوتهن بالمعروف**[40]. وقال قتادة في قوله: (ضربًا غير مبرح)، قال: يعنى غير شائن، وقال الحسن: غير مؤثر[41]. قال الروياني في «البحر»: ويضربها بمنديل ملفوف أو بيده لا بسوط ولا عصى[42]. ونتساءل: هل هذا ضرب بدني للإيذاء؟ أم أنه مجرد ضرب معنوي لا غير؟ والجواب في نظرنا أنه ضرب معنوي لأ أكثر والله أعلم.

عليه إذا لم يفد أو غلب على ظنه أن الضرب غير المبرح لا يفيد في علاجها وصلاحها حرم عليه الضرب الشديد. جاء في كتاب الفيض القدير" إن لم تنزجر به حرم المبرح وغيره وترك الضرب مطلقا أولى"[43] . وأقول ويحرم عليه الخفيف حينذاك أيضا. لأنه لا فائدة منه وحيث لا فائدة منه فإنه يخرج عن كونه تأديبا ووسيلة إصلاح والله أعلم.

ضرب لابد له من نتائج إيجابية

قال أهل العلم: إذا غلب على الظن أن الضرب لا يأتي بنتيجة حرم الضرب، لأنَّه من جنس الأذى المجرد، وهو حرام[44]. ولا يلجأ إلى الضرب " إلّا بعد الظن أنها ستفيد في علاج الموقف، وقد نصَّ المالكية على أنه إذا ضربها قبل أن يتأكد أن الضرب سيفيد، فإنه يطلق عليه ويقتص منه[45]. فإذا لم يكن الضرب ليحقق تلك النتيجة فلا ضرب؛ لأنه يكون من باب التشفي والانتقام المنهي عنه. والسبب أن مقصود الضرب هو إيقاظ شعور امرأة عاصية متمردة على مؤسسة الأسرة، وقد قال العلماء إنه تأديب يجب أن يكون على وجه الرفق"[46]. فإذا كان الضرب خفيفا من شأنه أن يعيد الزوجة التائهة الى جادة الصواب فلا بأس به. والأولى أن لا يكون. فالضرب أولا وأخير وسيلة إصلاح لا أكثر. وإن خرج عن كونه وسيلة إصلاح فليس في القرآن الكريم وسنة الرسول عليه الصلاة والسلام ما يجيز ذلك على الاطلاق.

وأما ما روي عن الرسول عليه الصلاة والسلام قولهَ: «لَا يُسْأَلُ الرَّجُلُ فِيمَ ضَرَبَ امْرَأَتَهُ» فالحديث ضعيف[47]. لا يحتج به وخاصة أنه يتعارض مع هدي الرسول وسيرته مع زوجاته وخدمه. فما ضرب رسول الله صلى الله عليه وسلم زوجة ولا خادما له. وقال بعض العلماء: هذه أحاديث لا يجوز الاحتجاج بها لوهاء أسانيده[48].

40 صحيح مسلم، الامام مسلم،

41 شرح صحيح البخاري لابن بطال (7/ 326).

42 دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، البكري الصديقي الشافعي، (3/ 102).

43 فيض القدير، المناوي، (1/ 67).

44 الأخوة أيها الإخوة، أبو علاء المصري، (ص: 227).

45 فقه الأسرة، أحمد علي طه، (ص: 221-222)

46 ينظر المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، أبو العباس القرطبي، (3/ 334).

47 إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، الالباني، (7/ 98).

48 شرح صحيح البخاري لابن بطال (7/ 310).

مقابلة الضرب بالضرب " إنهما سواسية في الضرب أو نشوز الزوج

وأما إذا تعدَّى الزوج على زوجته ببينة أو إقرار، بأن كان يضارها بالهجر أو الضرب أو الشتم، فهناك طريقتان عند المالكية:

الطريقة الأولى

يزجره الحاكم بالوعظ حسب اجتهاده، فإن أفاد وإلّا ضربه إن ظن إفادته، وأولى إن جزم بذلك. فإن لم يثبت تعديه عليها ببينة أو إقرار، فإنه يقتصر على الوعظ فقط دون ضرب.

الطريقة الثانية

أن الحاكم يعظه أولًا، فإن لم يفد ذلك أمرها بهجره، فإن لم يفد ضربه. قال الإمام الدسوقي: والطريقتان على حدٍّ سواء، ولكن الظاهر الثانية [49]

الخاتمة

بعد ان انتهيت من كتابة البحث أود أن الخص النتائج في النقاط التالية:

1. للنهوض الفقهي في المجال الأسري دور بالغ في تغيير الأسرة المسلمة. ولا نقول بأن الجديد في النهضة الفقهية كان في نصوص جديدة بل التغيير الذي طرأ عليه كان في مجال الفهم الجديد والصحيح لتلك المفاهيم. وكان لتلك المفاهيم الدور البارز في مكافحة العنف الأسري الذي ربما مورس داخل الأسرة وفي العديد من الأمكنة والأزمنة استنادا إلى قصور في فهم النصوص الشرعية.
2. النهضة الفقهية للأسرة هي: وصول الأسرة إلى درجة من الوعي والفهم الذي تجعلها في مكانة يمكن من خلالها المحافظة على حقوقها بحيث تكون في مستوى من موازين الحقوق والحريات وإن تكون عارفة بما لها وما عليها دون إلحاق أي ضرر بالآخرين ودون أحداث خلل في منظومة الأسرة
3. إن النهضة الفقهية وبما تتضمنه من معالجات جذرية للعديد من المشاكل الأسرية قادرة على المعالجة الحكيمة لحالات العنف الأسري، فالكم المعرفي الذي تتضمنه النهضة الفقهية يستوعب أحكام جميع الحالات الأسرية المستجدة لأنها نهضة تستمد قوتها المعرفية من القرآن الكريم الذي قال الله تبارك وتعالى عنه {مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ} [الأنعام: 38]. وتستمد من السنة النبوية وسيرة الرسول عليه الصلاة والسلام وخلفائه الراشدين.
4. بعد النهضة الفقهية المعاصرة أصبحت معظم الأسر تدرك ما هي أسس الزواج الصحيح من المنطلق الفقهي، بدأ من تأسيسها وانتهاء بتفرعاتها وما تنتج عنها من أسر جديدة. وأدرك طرفا العلاقة الزوجية بأن الرضا هو أساس الزواج الصحيح، والنهوض الفقهي والفكري للأسرة هي التي أعطت

---

[49] فقه الأسرة، أحمد علي، (ص: 221-222)

الجرأة لطرفي الزواج للتعبير عن رأيهم ورفض أي زواج تحت التهديد والاكراه. وأصبح هذا الحق بفضل النهضة الفقهية مقررا حتى في قوانين الأحوال الشخصية العديد من الدول التي تطبق أحكام الشريعة الإسلامية في مسائل الأحوال الشخصية.

5. إن العنف لا يقتصر فقط على الإيذاء الجسدي. بل مفهوم العنف بدأ يتغير حيث أصبحت النظرة الدونية للمرأة تدخل في مفهوم العنف على اعتبار ان العنف النفسي يترك آثار جمة على نفسية المرأة ربما أكثر إيلاما من الألم البدني.

6. القوّام هو: المبالغ فِي القيام بالأمر. والقوامة تفضيل الجنس على الجنس، لَا تفضيل آحاد، فمن النساء من هي أقوى من الرجال عقلا، ومعرفة، بل قوة جسم في بعض الأحيان،

7. الرجال قوامون على النساء لأنهم مكلفون بالحفظ والعناية والنفقة والرعاية الدائمة للنساء ومن المنطق أن يكون قيما كي تتحقق مقاصد الأسرة وتنتظم أمورها. وإذا لم يقم الرجل بذلك فإن قوامته على المرأة تنتهي.

8. القوامة فيها تعب الرجل وشقاءه وهي قرينة المسؤولية. وليست قوامة الرجل في كل شيء. وهي قوامة فيها مصلحة الأسرة وفيها حماية ورعاية وهو من قبيل توزيع التكاليف. ثم هي قرينة المسؤولية. وفي المقابلة بين فضل الرجال والنساء "كأنه لا فضل"

9. الذين يضربون زوجاتهم حتى وإن كان مباحا فليس أولئك الأزواج بخيرة الناس. بل الخيرون والمقتدون بسنة النبي عليه الصلاة والسلام يجب أن يكونوا أبعد الناس عن الضرب والاهانة والشتم. وإن وجد الضرب فيجب أن يكون في المرحلة الأخيرة، وخفيفا غير مؤثر، ويغلب على الظن إيجابيته. وإلا كان من قبيل الاعتداء.

10. من خلال فهمنا للنصوص الشرعية ومقاصد الإسلام من أحكامه واستنادا الى قاعدة تقييد المباح فإن منع الضرب قانونا لا تعارض مع ما جاء في قوله تعالى " واللاتي تخافون نشوزهن فعظوهن واهجروهن في المضاجع واضربوهن" لأن تطبيقها يحتاج الى رجل ذو صفات خاصة وامرأة خاصة وظروف استثنائية وغاية سامية ولأن رجال اليوم غير قادرين على فهم هذه الآية وتطبيقها كما ينبغي للمشرع منع الضرب والله أعلم.

تم بحمد الله وعونه وله الحمد أولا وآخرا.

المصادر والمراجع

ابن بطال أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك (المتوفى: 449هـ)، شرح صحيح البخاري لابن بطال، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، دار النشر: مكتبة الرشد – السعودية، الرياض، الطبعة: الثانية، 1423هـ – 2003م.

ابن ملك محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ عبدِ اللطيف بنِ عبد العزيز بن أمين الدِّين بنِ فِرِشْتَا، الرُّوميُّ الكَرمانيّ، الحنفيُّ، (المتوفى: 854 هـ) شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من المحققين بإشراف: نور الدين طالب، الناشر: إدارة الثقافة الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1433 هـ – 2012 م

أبو الحجاج مجاهد بن جبر التابعي المكي القرشي المخزومي (المتوفى: 104هـ)، تفسير مجاهد، تحقيق: الدكتور محمد عبد السلام أبو النيل، الناشر: دار الفكر الإسلامي الحديثة، مصر، الطبعة: الأولى، 1410 هـ – 1989 م.

أبو الحسن علي بن إسماعيل بن سيده المرسي [ت: 458هـ]، المحكم والمحيط الأعظم، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1421 هـ – 2000 م.

أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي (578 – 656 هـ)، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، حققه وعلق عليه وقدم له: محيي الدين ديب ميستو – أحمد محمد السيد – يوسف علي بديوي – محمود إبراهيم بزال، الناشر: (دار ابن كثير، دمشق – بيروت)، (دار الكلم الطيب، دمشق – بيروت)، الطبعة: الأولى، 1417 هـ – 1996 م.

أبو العباس شهاب الدين أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل بن سليم بن قايماز بن عثمان البوصيري الكناني الشافعي (المتوفى: 840هـ)، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية – بيروت، الطبعة: الثانية، 1403 هـ.

أبو العلاء محمد بن حسين بن يعقوب السلفي المصري، الأخوة أيها الإخوة، الناشر: المكتبة الإسلامية، القاهرة.

أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله (المتوفى: 538هـ)، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، الناشر: دار الكتاب العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – 1407 هـ.

أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ)، جمهرة اللغة، تحقيق: رمزي منير بعلبكي، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، الطبعة: الأولى، 1987م.

أبو عبد الرحمن الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم الفراهيدي البصري (المتوفى: 170هـ)، كتاب العين، تحقيق: د مهدي المخزومي، د إبراهيم السامرائي، الناشر: دار ومكتبة الهلال.

أبو عبد الرحمن محمد ناصر الدين، بن الحاج نوح بن نجاتي بن آدم، الأشقودري الألباني (المتوفى: 1420 هـ)، صحيح موارد الظمآن إلى زوائد ابن حبان، الناشر: دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1422 هـ – 2002 م.

أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني (المتوفى: 241هـ)، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرناؤوط – عادل مرشد، وآخرون، إشراف: د عبد الله بن عبد المحسن التركي، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1421 هـ – 2001 م.

أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي (المتوفى: 671هـ)، الجامع لأحكام القرآن = تفسير القرطبي، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، الناشر: دار الكتب المصرية – القاهرة، الطبعة: الثانية، 1384هـ – 1964 م.

أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (المتوفى: 204هـ)، تفسير الإمام الشافعي، جمع وتحقيق ودراسة: د. أحمد بن مصطفى الفرَّان (رسالة دكتوراه)، الناشر: دار التدمرية – المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1427 – 2006 م.

أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي الملقب بفخر الدين الرازي خطيب الري (المتوفى: 606هـ)، مفاتيح الغيب = التفسير الكبير، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الثالثة – 1420 هـ.

أبو محمد عبد الرحمن بن محمد بن إدريس بن المنذر التميمي، الحنظلي، الرازي ابن أبي حاتم (المتوفى: 327هـ)، تفسير القرآن العظيم لابن أبي حاتم، تحقيق: أسعد محمد الطيب، الناشر: مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الثالثة – 1419 هـ

أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي القرطبي الظاهري (المتوفى: 456هـ)، المحلى بالآثار، الناشر: دار الفكر – بيروت، الطبعة: بدون طبعة وبدون تاريخ.

أبو محمد محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن حسين الغيتابى الحنفي بدر الدين العيني (المتوفى: 855هـ)، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت

أبو محمد مكي بن أبي طالب حَمّوش بن محمد بن مختار القيسي القيرواني ثم الأندلسي القرطبي المالكي (المتوفى: 437هـ)، الهداية إلى بلوغ النهاية في علم معاني القرآن وتفسيره، وأحكامه، وجمل من فنون علومه، تحقيق: مجموعة رسائل جامعية بكلية الدراسات العليا والبحث العلمي - جامعة الشارقة، بإشراف أ. د: الشاهد البوشيخي، الناشر: مجموعة بحوث الكتاب والسنة -كلية الشريعة والدراسات الإسلامية - جامعة الشارقة

أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، مجمل اللغة لابن فارس، دراسة وتحقيق: زهير عبد المحسن سلطان، دار النشر: مؤسسة الرسالة — بيروت، الطبعة الثانية - 1406 هـ - 1986 م.

أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين (المتوفى: 395هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، الناشر: دار الفكر، عام النشر: 1399هـ - 1979م.

أحمد علي طه ريان، فقه الأسرة، دون مكان وسنة الطبع.

بكر بن عبد الله أبو زيد بن محمد بن عبد الله بن بكر بن عثمان بن يحيى بن غيهب بن محمد (المتوفى: 1429هـ)، حِرَاسَةُ الْفَضِيلَةِ، الناشر: دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة: الحادية عشر، 1426 هـ - 2005 م.

تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين السبكي (المتوفى: 771هـ)، رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب، تحقيق: علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، الناشر: عالم الكتب - لبنان / بيروت، الطبعة: الأولى، 1999م - 1419هـ.

تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن علي بن تمام بن حامد بن يحيي السبكي وولده تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية -بيروت، سنة النشر 1416هـ - 1995م.

تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ابن تيمية الحراني الحنبلي الدمشقي (المتوفى: 728هـ)، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، الناشر: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1406 هـ - 1986 م.

الحسين بن مسعود بن محمد بن الفراء البغوي الشافعي " محيي السنة، أبو محمد" (المتوفى: 510هـ)، تفسير البغوي - إحياء التراث (1/ 565) معالم التنزيل في تفسير القرآن = تفسير البغوي، تحقيق: عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي -بيروت، الطبعة: الأولى، 1420 هـ.

د. شادي بن محمد بن سالم آل نعمان، جامع تراث العلامة الألباني في الفقه، الناشر: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية وتحقيق التراث والترجمة، صنعاء — اليمن، الطبعة: الأولى، 2015 م.

زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، فيض القدير شرح الجامع الصغير، الناشر: المكتبة التجارية الكبرى — مصر، الطبعة: الأولى، 1356، مع الكتاب: تعليقات يسيرة لماجد الحموي.

سعيد حوّى (المتوفى 1409 هـ)، الأساس في التفسير، الناشر: دار السلام — القاهرة، الطبعة: السادسة، 1424 هـ.

سيد سابق (المتوفى: 1420هـ)، فقه السنة، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت — لبنان، الطبعة: الثالثة، 1397 هـ - 1977 م.

شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: عمر عبد السلام التدمري، الناشر: دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة: الثانية، 1413 هـ - 1993 م، (4/ 247).

شمس الدين أبي عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي (المتوفى: 748هـ)، الكبائر، الناشر: دار الندوة الجديدة — بيروت.

الشيخ خليل أحمد السهارنفوري (المتوفى: 1346 هـ)، بذل المجهود في حل سنن أبي داود اعتني به وعلق عليه: الأستاذ الدكتور تقي الدين الندوي، الناشر: مركز الشيخ أبي الحسن الندوي للبحوث والدراسات الإسلامية، الهند، الطبعة: الأولى، 1427 هـ - 2006 م

عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي القحطاني الحنبلي النجدي (المتوفى: 1392هـ)، الإحكام شرح أصول الأحكام، الطبعة: الثانية، 1406 هـ

عبد القادر عودة التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، الناشر: دار الكاتب العربي، بيروت.

عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك القشيري (المتوفى: 465هـ)، لطائف الإشارات = تفسير القشيري، تحقيق: إبراهيم البسيوني، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب — مصر، الطبعة: الثالثة (1/ 183).

عبد الوهاب خلاف (المتوفى: 1375هـ)، علم أصول الفقه وخلاصة تاريخ التشريع، الناشر: مطبعة المدني «المؤسسة السعودية بمصر»،

فتاوى اللجنة الدائمة - المجموعة الثانية، اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، جمع وترتيب: أحمد بن عبد الرزاق الدويش، عدد الأجزاء: 11 جزءا، الناشر: رئاسة إدارة البحوث العلمية والإفتاء - الإدارة العامة للطبع — الرياض.

مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)، الشَّافِي فِيْ شَرْح مُسْنَد الشَّافِعِي لابْنِ الأثِيْرْ، تحقيق: أحمد بن سليمان – أبي تميم يَاسر بن إبراهيم، الناشر: مَكتَبةَ الرُّشْدِ، الرياض – المملكة العربية السعودية، الطبعة: الأولى، 1426 هـ – 2005 م.

محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى: 751هـ)، إعلام الموقعين عن رب العالمين، تحقيق: محمد عبد السلام إبراهيم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، الطبعة: الأولى، 1411هـ – 1991م.

محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، تهذيب اللغة، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

محمد بن أحمد بن مصطفى بن أحمد المعروف بأبي زهرة (المتوفى: 1394هـ)، زهرة التفاسير، دار النشر: دار الفكر العربي.

محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري الجعفي، صحيح البخاري، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، الناشر: دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، الطبعة: الأولى، 1422هـ.

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الآملي، أبو جعفر الطبري (المتوفى: 310هـ)، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الناشر: مؤسسة الرسالة، الطبعة: الأولى، 1420 هـ – 2000 م

محمد بن حبان بن أحمد بن حبان بن معاذ بن مَعْبدَ، التميمي، أبو حاتم، الدارمي، البُستي (المتوفى: 354هـ)، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، ترتيب: الأمير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي (المتوفى: 739 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، الناشر: مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة: الأولى، 1408 هـ – 1988 م.

محمَّدُ بنُ عزِّ الدِّينِ عبدِ اللطيف بنِ عبد العزيز بن أمين الدِّين بنِ فِرِشْتَا، الرُّوميُّ الكَرمانيّ، الحنفيُّ، المشهور بـ ابن المَلَك (المتوفى: 854 هـ)، شرح مصابيح السنة للإمام البغوي، تحقيق ودراسة: لجنة مختصة من تحقيقين بإشراف: نور الدين طالب، الناشر: إدارة الثقافة الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1433 هـ – 2012 م.

محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني اليمني (المتوفى: 1250هـ)، نيل الأوطار، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، الناشر: دار الحديث، مصر، الطبعة: الأولى، 1413هـ – 1993م.

محمد بن محمد بن محمود، أبو منصور الماتريدي (المتوفى: 333هـ)، تفسير الماتريدي (تأويلات أهل السنة)، تحقيق: د. مجدي باسلوم، الناشر: دار الكتب العلمية – بيروت، لبنان، الطبعة: الأولى، 1426 هـ – 2005 م.

محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة القلموني الحسيني (المتوفى: 1354هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، سنة النشر: 1990 م.

محمد سيد طنطاوي، التفسير الوسيط للقرآن الكريم، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الفجالة – القاهرة، الطبعة: الأولى، [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع، وهو ضمن خدمة مقارنة التفاسير]، تاريخ النشر: أجزاء 1 – 3: يناير 1997، جزء 4: يوليو 1997، جزء 5: يونيو 1997، أجزاء 6 – 7: يناير 1998، أجزاء 8 – 14: فبراير 1998، جزء 15: مارس 1998.

محمد علي بن محمد بن علان بن إبراهيم البكري الصديقي الشافعي (المتوفى: 1057هـ)، دليل الفالحين لطرق رياض الصالحين، اعتنى بها: خليل مأمون شيحا، الناشر: دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الرابعة، 1425 هـ – 2004 م.

محمد متولي الشعراوي (المتوفى: 1418هـ)، تفسير الشعراوي – الخواطر، الناشر: مطابع أخبار اليوم، سنة النشر 1997.

محمد ناصر الدين الألباني (المتوفى: 1420هـ)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، الطبعة: الثانية 1405 هـ – 1985م

مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري (المتوفى: 261هـ)، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت ج2 ص 1036.

معمر بن أبي عمرو راشد الأزدي مولاهم، أبو عروة البصري، نزيل اليمن (المتوفى: 153هـ)، الجامع (منشور كملحق بمصنف عبد الرزاق)، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، الناشر: المجلس العلمي بباكستان، وتوزيع المكتب الإسلامي ببيروت، الطبعة: الثانية، 1403 هـ.

ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (المتوفى: 685هـ)، أنوار التنزيل وأسرار التأويل، تحقيق: محمد عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى – 1418 هـ.

أثر الدراسات الاستشراقية في إحياء الدرس الحديثي في القرن العشرين: دراسة تقويمية نقدية في المسالك والنتائج

الدكتور محمد صديق
Dr. Muhammed SIDDIK
وزارة التعليم العالي/ تركيا - قونيا
m.sddik85@gmail.com, ORCİD ID: 0000-0001-6773-3303

المقدمة

يمكن النظر إلى الاستشراق على أنه مرحلة مهمة في تاريخ العلوم الإسلامية في العصر الحديث، إذ أنه كان سبباً لنهضة جديدة في كثير من العلوم الإسلامية وعلى رأسها علوم الحديث، وهذا يعود إلى كون الاستشراق قد حمل بعداً تهديدياً للعلوم الإسلامية بسبب طابعه الهجومي والتشكيكي. فعلى صعيد الحديث النبوي نرى أن الدراسات الاستشراقية على أنواعها[1] نظرت إلى الحديث على أنه نتاج التطورات الاجتماعية والثقافية، ومن طرف آخر اتهم الاستشراق الجهود النقدية للمحدثين بالسطحية وبالتركيز على السند.

وصلت آراء الاستشراق إلى المنطقة العربية في النصف الأول من القرن العشرين، وخاصة مع تأثر بعض المؤلفين العرب – أبو رية أنموذجا – بآراء الاستشراق[2]، حيث حملت هذه المجموعة آراء الاستشراق ونقلتها مع محاولات لتطوير مقارباتهم. قدم أبو رية أثرين وهما: أضواء على السنة المحمدية، وشيخ المضيرة. في الكتاب الأول تناول علوم الحديث أما في الثاني فقد تناول مسألة أبي هريرة وروايته للحديث وإكثاره منها. أما أحمد أمين فقد نقل وتبنى عددا من آراء الاستشراق في فجر الإسلام وضحى الإسلام.

---

1 يقسم أستاذنا الدكتور محمد غورماز أعمال الاستشراق في الحديث إلى مرحلتين المرحلة الموسوعية والمرحلة الأكاديمية العلمية وهذه المرحلة الثانية بدأت من سنة 1800. انظر:

Mehmet Görmez, **Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine**, İslamiyet III (2000), sayı I, s. 13

2 **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي** لمصطفى السباعي، 15 – 26.

غير أن النصف الثاني من القرن العشرين سيشهد نهضة جديدة في علوم الحديث وخاصة مصطلح الحديث، إذ أننا نلاحظ أن الدراسات الحديثية ستشهد إحياء وتطورا على مستويات متعددة: المقاربات والمسائل والتأليف في مواضيع جديدة. ففي مقدمة كتابه منهج النقد قدم عتر محاولة لتأريخ التدوين في مصطلح الحديث، وما يلفت النظر في محاولته المرحلة الأخيرة التي سماها مرحلة النهضة أو اليقظة، حيث ارتبطت بدايات هذه المرحلة بالقرن العشرين، وبين عتر أن ميزات الدراسات في هذه المرحلة مرتبطة باهتمامها بالرد على الاستشراق. يوافق عصام عيدو عتر هذا التوجه، ويشير إلى للدراسات الاستشراقية أثر في توجيه دراسات الحديثية في القرن الرابع عشر هجري – العشرين الميلادي.[3]

-مشكلة الدراسة:

ولذلك فإن مشكلة البحث الأساسية تتمثل في السؤال الجوهري التالي: ما أثر الاستشراق في نهضة علوم الحديث، وما طبيعة هذه النهضة، وهل كانت هذه النهضة كافية في إعادة الثقة إلى علوم الحديث

-أهمية الدراسة:

أهمية الورقة تنبع من السؤال المركزي الذي انطلقت منه، ففهم التطورات التي حصل وإدراك الإحياء والجديد الذي تحقق في إطار الدرس الحديثي يساعد كثيرا على فهم التحديات الجديدة، إضافة إلى أنه يظهر القدرة التي يتحلى بها العلماء في إطار الدفاع عن العلوم الإسلامية وعن منهجيتها.

-محددات الدراسة:

بقي أن نشير إلى أننا سنعتمد الكتب التي كتبت في فترة القرن العشرين، وهذا نابع من ضرورة منهجية ومعرفية، ذلك أن هذه المؤلفات التي كتبت منذ وقت وصول الاستشراق إلى نهاية قرن العشرين تمثل الرد الأول على آراء الاستشراق، ولذلك فهي تمثل التوجه الأول لإحياء الدرس الحديثي، وهي في نفس الوقت تحمل البذور الأولى للإحياء الذي نحاول رصده.

-منهجية الدراسة:

لهذا فإن طبيعة البحث تقتضي منا التحليل والنقد، حيث سنحلل المؤلفات التي كتبت في هذه الفترة باحثين عن الروابط بين آراء الاستشراق وطبيعة الجديد الذي قدم في هذه المؤلفات.. وفي النهاية سنقدم رؤيتنا النقدية لمجمل هذه النهضة راجين من الله تعالى التوفيق. سنقسم البحث إلى مبحثين، في المبحث الأول، سيكون بمثابة مبحث تمهيدي، حيث سنعرض فيه لآراء الاستشراق بخطوطها العامة. أما في المبحث الثاني فسنعالج الإحياء الحاصل في علوم الحديث. أما في الخاتمة فسنقدم فيها رؤيتنا النقدية، وسنختم البحث بعرض لأهم النتائج.

---

[3] **الدرس الحديثي المعاصر** في بلاد الشام لعصام عيدو، ضمن كتاب الدرس الحديثي المعاصر لمجموعة من المؤلفين، 378.

–مصطلحات الدراسة:

في بحثنا سنستخدم مصطلح الدرس الحديثي في إشارة إلى مجمل التطورات الحاصلة على مستوى المنهجية والمعرفية في علوم الحديث وخاصة أصول الحديث أو مصطلح الحديث. كما سنستخدم مصطلح الاستشراق في إشارة إلى التيار الفكري الذي ظهر بهدف دراسة الشرق ودينه ومجتمعه، أما مصطلح الإحياء فإننا سنستخدمه في إشارة منا إلى الجهود التي بذلها علماء الحديث داخل حقل الحديث وعلومه بهدف تطويره وإعادة الثقة بمنهجيته ونتائجه.

1.المبحث الأول: الاستشراق والحديث: سؤال المصدرية والمنهجية.

يعد الاستشراق من أهم ملامح الفكر المعاصر، ومن أهم المسائل في الفكر الإسلامي الحديث، ذلك أن الاستشراق أصبح أهم أدوات الغرب الفكرية للسيطرة على الشرق وفهمه وتحليله، حيث أنشأت كراسي أكاديمية في أهم الجامعات الغربية للاستشراق، وخصصت ميزانيات لها، كما أن وزارات الخارجية في الدول الكبرى الاستعمارية ربطت عددا من المستشرقين بها. حيث سافر المستشرقون إلى البلاد العربية، وعاشوا مع العرب، وتعلموا لغاتهم وحققوا عددا من الكتب المهمة. والأهم من ذلك أنهم قدموا دراسات تتناول الدين الإسلامي باعتباره الدين الذي ينتسب إليه أكبر عدد من الساكنين في منطقة الشرق الأوسط.

ينظر ادوار سعيد إلى الاستشراق معرفيا على أنه أسلوب في التفكير قائم على التمييز بين نمطين معرفيين الشرق والغرب[4]. وعليه فإن الاستشراق يطرح أنظمة معرفية وتفكيرية متمايزة عن الموجودة في الشرق محاولا الإقناع بأنها عالمية.

انصبت اهتمامات أهم المستشرقين على الدراسات القرآنية والحديثية[5] إضافة إلى الدراسات في اللغة العربية، والسبب في هذا واضح. فالقرآن والسنة مصدرا الإسلام والفقه، أما اللغة العربية فهي الوعاء الذي يحتوي الإسلام بمصدريه الكتاب والسنة.

قسم بعض الباحثين مراحل الاستشراق وفق الخلفيات التي وجهتها إلى عدة مراحل:

المرحلة الدينية.

المرحلة العسكرية.

المرحلة الاستعمارية

المرحلة العلمية.[6]

ونحن إذ لا نوافق تماما على الفصل الحاد بين هذه المراحل، إلا أننا نرى فيها محاولة لفهم سيرورة الدراسات الاستشراقية، ويمكن النظر إليها بشكل أفقي لا بشكل عامودي، بتعبير آخر يمكن النظر إلى هذه التوجهات على أنها

---

4 **الاستشراق** لادوارد سعيد، 45.

5 نالت الدراسات في حقل الحديث مكانة لدى المستشرقين، وخاصة مستشرقو الدول الاستعمارية. ويربط غورماز هذا برغبة المستعمِرين بفهم الطبيعة المعرفية والدينية للمجتمعات المستعمَرَة كما سيمر بعد قليل.

6 **نقد الخطاب الإستشراقي: الظاهرة الاستشراقية وأثرها في الدراسات الإسلامية** لساسي سالم الحاج، 36/2.

قد تكون موجودة في نفس الأزمنة على اختلاف الأماكن والأشخاص[7]. ما زال الاستشراق يشكل مجالا خصبا للبحث: فيه وعنه، وقد نشأت حديثا بعض الدراسات التي نسميها "علم الاستغراب" وهذا النوع من الدراسات يهدف إلى تحليل الاستشراق والرد عليه من نفس منطلقه. في الأصل ما سنطالعه في هذه الورقة يمكن النظر إليه على أنه نوع من البدايات لعلم الاستغراب في مجال علم الحديث. [8]

تناول محمد غورماز الأسباب التي ساقت المستشرقين إلى الدراسات الحديثية، وفي مقالته Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine ينتقد بعض الآراء التي تحيل اهتمام المستشرقين بالحديث إلى غايات دينية بحتة فقط. ويقترح في هذا الصدد عدة أسباب، وهذه الأسباب في الحقيقة ستعيننا على فهم أفضل للاستشراق. وقبل أن يبين غورماز هذه الأسباب أشار إلى أن القسم الأعم من المستشرقين تناولوا موضوع الحديث، وهذا بحد ذاته مؤشر على مكانة الدراسات الحديثية عند الاستشراق. الأسباب التي أشار إليها غورماز يمكن أن نختصرها بأهمية الحديث في تشكيل حياة المسلمين وفي توحيدهم وفق أنموذج حياتي ومعرفي واحد إضافة إلى دورها في إكساب الإسلام الاستمرارية، وفي هذا الصدد أشار غورماز إلى المستشرق الهولندي سنوك هرخرونيه الذي أعلن إسلامه وغير اسمه إلى عبد الغفار حيث كتب رسالة وهو في الحج إلى خبير الشرق الألماني ثيودر نولدكه جاء فيها "إن أردت معرفة الإسلام فاقرأ الحديث" مشيراً إلى قوة السنة في توحيد المسلمين على اختلاف جغرافيتهم. [9]

1.1. المطلب الأول: الدراسات الاستشراقية في الحديث: الآباء المؤسسون، جولد زيهر وشاخت.

ثمة أسماء مهمة في تاريخ الاستشراق بسبب أعمالهم في الحديث وهي: جولد زيهر وجوزيف شاخت، وقد حازت آراء هذين المستشرقين أهمية في الدراسات الحديثية المعاصرة في العالم الغربي[10]. وقد أشار محمد غورماز إلى أن الدراسات الاستشراقية عن الحديث يجب أن تقسم إلى مرحلتين: مرحلة ما قبل جولد زيهر ومرحلة ما بعده في إشارة منه إلى أهمية ما قدمه جولد زيهر للدراسات الاستشراقية على المستوى المنهجي،[11] فهو يعد الأب المؤسس للدراسات الاستشراقية الأكاديمية في الحديث وعلومه، وقد أشار الأعظمي إلى كتابه على أنه الكتاب المقدس للمستشرقين[12]، وهذا يشير إلى

---

7 يشير السباعي إلى أن الاستشراق في الدول الاستعمارية أقوى من الاستشراق في الدول الاسكندفانية، **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي** لمصطفى السباعي، 31. وهذا قد يشير إلى رغبة الدول الاستعمارية في السيطرة الثقافية والمعرفية على الشرق، ويؤيد هذا ما نقلناه سابقا عن سعيد من أن الاستشراق نظام معرفي في الدرجة الأولى.

8 أشار الباحث علي كاراكاش في بحثه إلى بدايات علم الاستغراب في الحديث، وأشار في هذا الصدد إلى مصطفى السباعي ومصطفى الأعظمي ومحمد عجاج الخطيب ونضيف إليهم نور الدين عتر. انظر: **Hadis Oksidentalizmi ve Fuat Sezgin**, Ali Karakaş, 75.

9 Mehmet Görmez**, Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine**, İslamiyet III (2000), sayı I, s. 17

10 **Hadis Tarihi**, Ahmet Yücel, 39.

11 Mehmet Görmez**, Klasik Oryantalizmi Hadis Araştırmalarına Sevk Eden Temel Faktörler Üzerine**, İslamiyet III (2000), sayı I, s. 15

12 **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه** لمصطفى الأعظمي، المقدمة 10

أهمية الكتاب، كما أشار السباعي إلى قصة حدثت مع أحد الباحثين في مرحلة الدكتوراه حيث تم تحذيره من انتقاد جولد زيهر، وهذا أيضا بحد ذاته يشير إلى السلطة التي حازها. قدم جولد زيهر عمله المشهور والمعنون *بدراسات محمدية*، وقد ضمن كتابه بحثا طويلا عن الحديث. وله كتب أخرى *كالعقيدة والشريعة في الإسلام*، *ومذاهب التفسير الإسلامي*.

أما شاخت فهو التلميذ الوفي لجولد زيهر، فقد طور أفكار جولد زيهر وخاصة في مجال الأسانيد. وقد مشى على خطاه[13]، وقدم في هذا الصدد عمله المعنون *بأصول التشريع المحمدي*، وقد تولى الأعظمي الرد عليه وخصوصا في مجال مسألة تدوين الحديث في كتابه *دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه*. [14]

ومن متابعة كتب مصطلح الحديث والمؤلفات التي تناولت الحديث وعلومه في النصف الثاني من القرن العشرين، نلاحظ أنها كانت تركز بشكل كبير جدا على مناقشة آراء هذين المستشرقين[15].

2.2.المطلب الثاني: مقاربات المستشرقين في المسائل الحديثية: التشكيك في مصدرية الحديث ومنهجية النقد.

في هذا المطلب سنعرض لآراء الاستشراق في الحديث بخطوطه العامة، وحسب ما نرى يمكن مطالعة آراء الاستشراق في الحديث ضمن أربعة مستويات.

المستوى الأول: التشكيك في مصدرية الحديث النبوي.

يعرف الحديث النبوي على أنه ما أضيف إلى النبي عليه الصلاة والسلام من قول أو فعل أو تقرير. ومع اختلاف العلماء في معنى السنة هل لها معنى مفهومي مختلف عن الحديث أم لا غير أنهم متفقون على كونها صادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم. إلا أن الاستشراق عالج الحديث والسنة من منطلق مختلف، وهي كون الأحاديث نتاج تطورات الواقع والأحداث، أي أنه تم وضع الأحاديث منسوبة إلى النبي كون هذا الأمر سيسهل من قبولها حجة ومصدرا، وهذا الوضع قد تم بدوافع سياسية ودينية واجتماعية[16]، وفي هذا الإطار اعتمد المستشرقون على حركة الوضع لتبرير آرائهم بأن الأحاديث قد تم وضعها[17]. ومن أجل إظهار الأمر على أنه حركة وضع كبرى تم التشكيك في عدد من رواة الحديث الموثوقين كابن الزهري [18] ونسجوا علاقات بينهم وبين السلطة وأن هذه العلاقة قد دفعت برواة الحديث إلى الوضع إرضاء للسلطة السياسية.[19]

---

13 **دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه** لمصطفى الأعظمي، المقدمة 10

14 انظر: **موقف المستشرقين من السنة** لأمامة حبال، 126

15 **السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي** لمصطفى السباعي، 32، **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 127.

16 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 2/ 18، **أصول الفقه المحمدي** لجوزيف شاخت، 179

17 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 59/2

18 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 63/2

19 لقد تم الاستشهاد بقصة وضع ابن الزهري حديث لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد إرضاء للسلطة الأموية على أنها مثال للعلاقة بين السلطة السياسية والدينية وعلى أثر هذه السلطة في حركة الوضع، وقد حازت هذه القصة كثيرا من النقاش في كتب علوم الحديث التي راجعناها، وفي الحقيقة فإن الناظر إلى كتاب جولد زيهر دراسات محمدية ليخرج بقناعة مفادها أن حركة الوضع قد دمرت الحديث وقضت عليه، بل إنه ادعى أن الوضع لم يقتصر على وضع الأحاديث المروية شفاهيا، بل تعداه إلى وضع الوثائق المدونة. انظر دراسات محمدية 81/2، ونفس النتيجة تراها في كتاب شاخت أصول الفقه المحمدي 196.

وفي هذا الإطار تم تناول مسألة تدوين الحديث، فلقد نظر الاستشراق إلى أن الحديث لم يدون إلا في فترة متأخرة، وبناء على هذا فهذه الأخبار نتاج تلك الفترة التي كتبت فيها، وذلك لأنه من غير الممكن – وفق التصور الاستشراقي – نقل الأحاديث شفاهيا كل هذه الفترة.

المستوى الثاني التشكيك في منهجية النقد الحديثي

هذ المستوى من التشكيك قد نال أهمية من قبل المؤلفين في علوم الحديث، وذلك لأن التشكيك في الجهد النقدي الذي قام به علماء الحديث يمثل تحديا وجوديا للمسلمين، فالسنة هي والقرآن يمثلان المصدر الأساسي للدين، فإن تم التشكيك في السنة فإن البناء الفكري الإسلامي سينهدم، لأن فهم القرآن موصول بالحديث والسنة.

انحصرت آراء الاستشراق في هذا المستوى في النقاط التالية:

- النقد الحديثي انصب على السند دون المتن. [20]، وادعاء أن النقد للسند كان سطحيا لا يهتم بدراسة الاتساق الداخلي فيه.[21] وفي هذا الإطار تم نقد منهجية الجرح والتعديل باعتبارها وسيلة غير موضوعية.[22] ويدعي شاخت بأن عددا كبيرا من الأحاديث التي قبلت على أنها صحيحة هي في الحقيقة ليست كذلك، وإنما قبلت على أنها صحيحة نتيجة المنهجية الشكلية.[23]
- ادعاء أن السند قد تم إلصاقه بالأحاديث لتكتسب الحجية
- النقد الحديثي بدأ متأخرا.

المستوى الثالث: التشكيك في حجية السنة

من آراء الاستشراق يتعلق بحجية السنة، حيث ادعى جولد زيهر، بأن السنة لم تكن حجة في العصور الأولى، غير أنها بدأت تكسب سلطة تشريعية مع مرور الزمن.[24] وادعى بأن العصر العباسي هو العصر الذي ترسخت فيه سلطة السنة وحاكميتها، ويعزو هذا إلى المصالح المشتركة بين السلطة السياسية والدينية المتمثلة بالفقهاء.[25] وفي هذا الإطار حرص جولد زيهر على إبراز التناقض بين السنة وعمل الفقهاء في محاولة منه لإظهار عدم الاهتمام بالسنة من قبل السلطة الدينية المتمثلة بالفقهاء.[26] أما شاخت فقد بين أن الاجتهاد الفقهي كان يتطور بعيدا عن السنة. [27]

---

20 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 197/2

21 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 201/2 – 206

22 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 209/2

23 **أصول الفقه المحمدي** لجوزيف شاخت، 16

24 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 37/2

25 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 107/2

26 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 126/2

27 **أصول الفقه المحمدي** لجوزيف شاخت، 17

المستوى الرابع: الادعاء بتناقض الأحاديث فيما بينها

وهذا في الأصل تابع لادعاء جولد زيهر بأن الأحاديث قد وضعت، حيث يعتقد بأن الاحاديث التي وضعت قد تناقضت فيما بينها. [28]

2.المبحث الثاني: الدراسات الحديثية في القرن العشرين والاستشراق، أثر الاستشراق في إحياء الدرس الحديثي

في هذا المبحث سنحاول تحليل كتب علوم الحديث التي كتبت في الفترة اللاحقة لظهور آراء الاستشراق باحثين عن التأثيرات المباشرة الناتجة عن آراء الاستشراق، ولكي نحدد التأثيرات التي تأثرت بالاستشراق والتي بدورها أدت إلى حركة إحيائية في الحديث وعلومه سنعتمد ملحظين:

الملحظ الأول: آراء الاستشراق السابقة التي أشرنا إليها، فهذه الآراء هي الأساس التي بنى عليها الاستشراق ادعاءاته وتصوراته حول الحديث وعلومه ومنهج نقده.

الملحظ الثاني: الرجوع إلى الكتب التي كتبت في الفترة المباشرة لظهور آراء الاستشراق[29] لنرى المواضيع التي ردوا بها على الاستشراق، ونتابع سير هذه المواضيع في بقية الكتب، لنكتشف الجديد، وهذه الأداة مهمة لنرى تأثير الاستشراق المباشر. ثمة كتابين مهمين في هذا الصدد، وأهميتهما تنبع من كونهما من أوائل الكتب التي كتبت في ظل وصول آراء الاستشراق إلى المنطقة، الكتاب الأول: *السنة ومكانتها في التشريع* لمصطفى السباعي، من قراءة المقدمة الطويلة التي كتبها المؤلف لكتابه نلاحظ وبشكل واضح كيف أن الكتاب وجه للرد على الاستشراق وعلى من اتبع آراء المستشرقين في المنطقة العربية. لقد تهيئ للمؤلف اللقاء بعدد من المستشرقين، وفهم منطقهم منهم مباشرة، ولذلك فإن المؤلف قد تناول هذه الآراء في كتابه ورد عليها بشكل مباشر.

الكتاب الثاني كتاب صبحي صالح *علوم الحديث ومصطلحه*، تناول المؤلف في أجزاء متعددة من كتبه آراء الاستشراق وناقشها، وخاصة في الفصل الأخير، وبحكم اطلاع الكاتب على عدة لغات أجنبية أتيح له قراءة الكثير من مصادر الاستشراق، وهكذا تمكن المؤلف من مطالعة آرائهم بشكل مباشر، وهذا الكتاب سيكون له تأثير كبير في صياغة كتب علوم الحديث في الفترة التي تليه.[30]

وقد رأينا تقسيم هذا المبحث إلى التأثيرات على مستوى المنهجية وعلى مستوى المواضيع وعلى مستوى التأليف.

---

28 **دراسات محمدية** لجولد زيهر، 103/2

29 نرى أن آراء الاستشراق قد بدأت بالظهور في السنوات الأخيرة من النصف الأول من القرن العشرين، فطاهر الجزائري والذي توفي 1920 التقى بعدد من المستشرقين، غير أنه لم يشر في كتابه توجيه النظر إلى أي رأي لهم وهو الشغوف بعلم الحديث وإحيائه كما أشرنا إلى ذلك في مقالة لنا بعنوان: *دعوى العمل بالحديث الصحيح: الإصلاحيون السلفيون وأثرهم في تطور علوم الحديث دراسة في حالة دمشق في القرن التاسع عشر.* لكننا نرى أن مصطفى السباعي قد أفرد كتابه والذي ألفه في أواخر النصف الأول من القرن العشرين قد خصصه تماما للرد على ادعاءات الاستشراق، وقد التقى بكثير منهم وقرأ لهم وناقشهم.

30 حيث نرى أن خطة البحث في الكتب التي تلته مشابهة لخطة بحثه، وخاصة في التركيز على مسائل تاريخ الحديث.

1.2. المطلب الأول: على مستوى المنهجية في مصطلح الحديث

يقصد بالمنهجية هنا الطريقة التي يتعامل معها المؤلف مع مسائل مصطلح الحديث، وكيفية عرضها وكيفية نقاشها، وكيفية الدفاع عنها. إن من الآثار التي لاحظناها أثناء تحليلنا للدراسات الحديثية في الفترة التي حددناها أن قسما من هذه الدراسات قامت على إعادة صياغة منهجية مصطلح الحديث وفق مبدأ نظرية متكاملة، حيث مال المشتغلون بالحديث إلى إعادة صياغة أنواع علوم الحديث ومسائله ضمن دائرة كبرى ومن ثم التفريع عليها. وفي هذا الإطار تم انتقاد مقاربة ابن الصلاح ومن تبعه على ذلك في عرض علوم الحديث وفق مقاربة "الأنواع" حيث عمدت هذه الكتب إلى تقسيم مصطلح الحديث إلى أنواع منفصلة، ومعالجة كل نوع على حدة دون مراعاة الشمول وروابط الاتصال بين الأنواع. استمر هذا الأمر تقريبا إلى بدايات القرن العشرين، فكتب طاهر الجزائري وجمال الدين القاسمي تشير إلى ذلك. وعلى الرغم من محاولاتهما إحياء علم مصطلح الحديث إلا أن جهودهما انحصرت في إغناء محتواه، ولم يقدما جديدا على مستوى المنهجية[31]. في النص الثاني من القرن العشرين قدم نور الدين عتر ومصطفى الأعظمي نظرتهما في إعادة صياغة منهجية مصطلح الحديث تحت عنوان منهج النقد. ونعتقد بأن ادعاءات الاستشراق كان لها أثر كبير في توجههما لإعادة صياغة علوم الحديث[32]. فلقد أشار عتر والأعظمي إلى الاستشراق وخطره، وأن هذا الخطر لا بد من مواجهته بنفس الأدوات، وهي الأدوات العلمية النقدية والمنهجية، فمثلا بين عتر أن الأساس في مواجهة ادعاءات المستشرقين "أن نبين أولا هذا الأصل الجوهري البالغ الأهمية في عمل المحدثين، أعني مزية التكامل والدقة والإحاطة فإن هذا البيان مهم جدا"[33]

مفهوم نظرية منهج النقد

من خلال مطالعة كتابي عتر والأعظمي يمكن الحديث عن أسئلة كبرى حددت مسار هذه المقاربة، والمقصود بالأسئلة الكبرى الإشكاليات التي حاول المؤلفون حلها أثناء تأليفهم هذه الكتب. حسب ما لاحظنا يمكن الحديث عن سؤالين شكلا أساساً في توجيه هذه الكتب:

السؤال الأول: فهم عقلية المحدثين النقدية، أي فهم الأسس التي فكر بها المحدثون أثناء نقدهم للحديث، أي بأي ذهنية/منهج/ نظرة شاملة نقد المحدثون الأوائل الأحاديث. حيث نرى أن الأعظمي في كتابه فرق كما سنفصل بعد قليل بين منهج النقد عند المتقدمين وبين المتأخرين، وأن منهج النقد يجب أن يركز على الكشف عن قواعد المتقدمين[34] والتي من خلالها أسسوا لعملية نقد صحة الحديث.[35]

---

31 انظر في ذلك:

XX. **Asırda Şam'da Hadis Çalışmaları**, Muhammed Sıddık. 37- 72

32 لا ينفي هذا وجود مؤثرات أخرى كالتطورات الحاصلة في العلوم البشرية وظهور مفهوم المنهج وغير ذلك.

33 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، مقدمة الطبعة الثالثة، **السنة المطهرة والتحديات** لنور الدين عتر 159

34 في هذا الإطار يمكن القول بأن نظرة الأعظمي قد تطورت على يد أعمال حمزة المليباري الذي ركز في أعماله على ضرورة التفريق بين منهج المتقدمين والمتأخرين

35 **أصول الحديث** لمحمد عجاج الخطيب،،10

السؤال الثاني: معرفة الخطوات المترابطة ببعضها والتي مارسها المحدثون أثناء التأكد من صحة حديث ما. لقد أشار عتر في بداية كتابه إلى أن كتابه قائم وهادف لمعرفة النظرية والخطوات النقدية التي مارسها المحدثون أثناء نقدهم للأحاديث.[36]

بين عتر أن السؤال الكلي الذي انبنى عليه الجهد النقدي هو هل أدى الراوي الحديث كما سمعه، ومن هنا ظهرت علوم الحديث ومسائله وتفرعت، ومن هذه النقطة أعاد عتر بناء علوم الحديث وعرضها ضمن نظرة كلية، ولهذا فيجب البدء بنقد الراوي من ناحية العدالة والضبط، وفي هذا الإطار بين أن ثمة أنواعا كثيرة من علوم الحديث قد ظهرت لفحص الراوي، كعلوم التاريخ وأسماء الرواة ورحلاتهم. كما نلاحظ فإن عتر أراد في هذه النظرية القول بأن علوم الحديث عملية متكاملة تترابط الخطوات فيما بينها للوصول إلى جواب السؤال الكلي السابق. وهنا نكتشف أثر الاستشراق في نظرته، فلقد بينا سابقا أن المستشرقين نعتوا علوم الحديث بالبساطة والتفكك، فأراد عتر بيان التكامل فيما بينها. [37]

قدم الأعظمي رأيه ونظرته في منهج النقد، وهي مختلفة عن مقاربة عتر، لأن الأعظمي حاول أن يضع الإطار العام للنظرية المعرفية التي اعتمد عليها المحدثون. فمقاربته تتجاوز أنواع علوم الحديث لتدخل في عمق عقلية المحدثين النقدية. انطلق الأعظمي من نقطة ضرورة التفريق بين منهج المتقدمين والمتأخرين في النقد، وأنه وللكشف عن الأسس النظرية والفكرية التي فكر من خلالها المحدثون لا بد من الانطلاق من منهج المتقدمين. ويضرب مثالاً لذلك: بأن الطالب يدرس في الجامعة لمدة طويلة، ثم بعد التخرج ينال شهادة والجهات الرسمية تتعامل مع الطالب وفق الشهادة التي هي النتيجة ولا ينتبهون لما قام به طول سنوات دراسته. كذلك حال منهج المتأخرين فهو نتيجة ما فكر به المتقدمون، فالمتأخرون إنما قاموا بوضع اصطلاحات— التي تقابل الشهادة في المثال السابق– لما قام به المتقدمون، أما المتقدمون فإنهم رسموا المنهج ووضعوا الأصول المعرفية. وعليه فإن كان المتأخر يبدأ من السند وبالتحديد من نقد الرجال لينقد الحديث ويحكم عليه، فإن الحكم على الرجال المتقدم هو آخر ما يصل إليها لمتقدم وهو للوصول إلى هذا الحكم رسم منهجاً معيناً هذا المنهج هو جوهر النقد الحديثي، هذا المنهج يعتمد على نقطتين:[38]**النقطة الأولى: معارضة الروايات ببعضها، والنقطة الثانية استخدام العقل**، ومن خلال هاتين النقطتين تولد عندنا ما نسميه مصطلح الحديث. فما نعرفه الآن من أنواع علوم الحديث إنما ظهر نتيجة التفكير والنقد من خلال هذين الأساسين في مجالي النقد عدالة الرواة وضبطهم، أي معرفة عدالة الراوي وهل حفظ الحديث المعني بالبحث. وبالاعتماد على مبدأ المعارضة والعقل تخرج أمامنا المصطلحات التي نستخدمها كالشذوذ والمنكر وغيرها[39].وبتصور الأعظمي فإن منهج المعارضة هذا قائم من

---

36 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 16.

37 **السنة المطهرة والتحديات** لنور الدين عتر، 160

38 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 10.

39 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي،49.

عهد الصحابة وتطور في عهد التابعين وضرب لذلك أمثلة متعددة[40]. منهج المعارضة واسع التطبيقات، وقد انتبه الأعظمي إلى هذه النقطة فقسم المعارضة إلى مستويات مختلفة حسب الهدف المبتغى، حيث يمكن أن تعارض أحاديث راو واحد بأزمنة مختلفة، ويمكن أن تعارض روايات تلاميذ شيخ واحد ببعضها، كذلك يمكن معارضة الرواية بالقرآن وهكذا فالمعارضة منهج سيولد في النهاية كثيرا من أنواع علوم الحديث أو من مصطلحات الحديث التي نستخدمها اليوم.[41]أما النقطة الثانية فهو استعمال العقل في النقد. بين الأعظمي أن المحدثين يستخدمون العقل في جميع المراحل بدءاً من تحمل الحديث ونهاية بنقده، لكنه بين أن النقد العقلي له حدود، فالعقل عندما يجيز وجود شيء وضده فإن المرجح هنا صدق الراوي.[42].النقد العقلي له مستويات متعددة، فالمتن المخالف للأمور الضرورية يرد عقلاً، كذلك لا يمكن قبول رواية الصغير غير المميز عقلاً، كذلك فإن المحدثين مارسوا النقد العقلي عند الحكم على الرجال فردوا الراوي الذي حكم العقل برد روايته كراو مبتدع يروي ما يوافق بدعته.

أثناء تقديم الأعظمي لتصوره في منهج النقد وفي ضرورة التفريق بين منهج المتقدمين والمتأخرين، كان يشير إلى آراء الاستشراق رادا على تصوراتهم. ولقد بين في مقدمة كتابه أن ما قدمه مهم لرد الادعاءات التي ترد على السنة.[43]

ثمة بعض الكتب التي عالجت مصطلح الحديث وفق نظرة أخرى، ويمكن أن نشير هنا إلى معالجة عجاج الخطيب الذي أقام نظرته على مفهوم علوم الحديث. ومفهوم علوم الحديث عند عجاج تختلف عن مفهوم علوم الحديث عند السابقين من أمثال الحاكم وابن الصلاح، حيث قام عجاج بتجميع أنواع علوم الحديث تحت سبعة علوم مبيناً أن العلماء أنشأوا هذه العلوم لخدمة الحديث وبيان صحيحه من ضعيفه، ويبين أن المصطلحات التي نتعامل وفقها أثناء الحديث عن صحة حديث ما إنما نشأت عن تلك العلوم. وهذه العلوم هي:

تحمل الحديث.

علم تاريخ الرواة.

الجرح والتعديل

غريب الحديث

مختلف الحديث

ناسخ الحديث ومنسوخه

علل الحديث.[44]

---

40 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 51، 60.

41 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 67.

42 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 84.

43 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، المقدمة، 3.

44 **أصول الحديث** لمحمد عجاج الخطيب، 145.

2.2.المطلب الثاني: على مستوى المواضيع

هذا الموضوع مرتبط بالموضوع السابق، فالتطورات التي شهدتها كتب مصطلح الحديث على مستوى المنهجية فرضت تطورات على مستوى المواضيع التي يتم معالجتها والتركيز عليها ضمن هذه الكتب. من متابعة الكتب وتحليلها، نلاحظ وجود عدة مواضيع نالت أهمية كبرى داخل هذه الكتب، وهذه المواضيع هي مسائل ركز عليها الاستشراق للتشكيك في السنة وموثوقيتها. وهذه المواضيع هي:

1. تاريخ الحديث
2. المسائل ذات الصلة المباشرة بنقد متن الحديث، وخاصة نقد متن الحديث.
3. الحديث عن حجية السنة وأهميتها في الدين.
4. الحديث الموضوع.
5. مختلف الحديث

المسألة الأولى: تاريخ الحديث

المقصود بتاريخ الحديث، المسائل التي تتعلق بسيرورة الحديث من عهد الرسول عليه الصلاة والسلام إلى تدوينه وتصنيفه والحديث عن أنواع المؤلفات في الحديث وظهورها وما يتبع ذلك. الحديث عن تاريخ الحديث بشكل عام كان يأتي مفرقاً ضمن الحديث عن أنواع علوم الحديث، غير أن بعض المؤلفين تناولوا بعض مسائله بالتأليف المستقل كالخطيب البغدادي في تقييد العلم، غير أن الجديد في دراسات مصطلح الحديث في الفترة التي حددناها هو أن تناول المؤلفين لهذه المسائل كان يأتي في سياق الرد على الاستشراق، وهذا ما سيؤثر على معالجتهم للمواضيع، بخلاف معالجات الأقدمين التي سيطرت عليها الاكتفاء بنقل الروايات كما نلاحظ مثلا في تقييد العلم. المسائل التي تمت مناقشتها داخل تاريخ الحديث هي مسائل ذات تعلق بمسألة موثوقية الحديث، لذلك فهذه المسائل شديدة الاتصال بقضية الثقة بالحديث، وهذه المسائل قد تم مناقشتها في كتب الاستشراق كما أشرنا سابقا إليها في المبحث الأول. لقد تم التركيز على تاريخ الحديث في مرحلة التشكل، وهذا أمر تفرضه طبيعة الادعاءات التي وضعها المستشرقون، فإن كان الحديث قد وضع من قبل البعض استجابة للتطورات الاجتماعية الحاصلة في عصور التابعين وما بعدها كما ادعى الاستشراق، فلا بد من كتابة تاريخ الحديث والتركيز على محطات مفصلية وهي:

أولاً: كتابة الحديث

لا نبالغ إن قلنا بأن هذه المسألة كانت من أهم المسائل التي شغلت بال المشتغلين في حقل الدرس الحديثي في النصف الثاني من القرن العشرين. غير أن الاشتغال بهذه المسألة ليس جديداً، فلقد تناولها بعض العلماء من أمثال الخطيب البغدادي في *تقييد العلم* وغيره، غير أن الجديد في الانشغال بهذه المسألة أن تحولت إلى مسألة مركزية في قضية الثقة بالحديث ونقله إلينا. لذلك تناولها المؤلفون في علوم الحديث من هذه النقطة، ولذلك انشغلوا كثيرا في إظهار عدة أمور:

الأمر الأول: عدم مركزية كتابة الحديث في حفظ الحديث وروايته ونقله من جيل إلى جيل من خلال التأكيد على دور الحافظة في نقل الحديث. [45]

الأمر الثاني: ومع ذلك انشغلوا كثيرا بإظهار أن الصحابة ومن بعدهم كتبوا ودونوا، والغاية إظهار أن قسما من الحديث قد دون وانتقل عبر الصحف التي دونت شخصيا. وكأن المؤلفين في علوم الحديث يريدون القول بالرغم من عدم اعتماد الحديث على الكتابة إلا أن الجيل الأول دون صحفا توارثتها الأجيال.[46] وعلى هذا يتحقق الرد على رأي الاستشراق.

الأمر الثالث إظهار خطأ من عزا سبب ذلك فقط إلى قلة أدوات الكتابة[47]

الأمر الرابع: الحديث عن الحالة الثقافية في شبه الجزيرة العربية، والحديث عن وجود حالة ثقافية تقتضي معرفة جزء من الناس بالكتابة. وهذا الأمر يقضي بأن هناك أسباب أخرى غير قلة أدوات الكتابة أو قلة العارفين بها دعت إلى ورود أحاديث تمنع الكتابة.[48]

وفي هذا الإطار تمت مناقشة الأحاديث التي تنهى عن كتابة الحديث، حيث تمت قراءة الأحاديث سياقياً عبر تأويلها في ضوء الأحاديث التي تبيح الكتابة وفي ضوء عمل الصحابة وارتباط أحاديث المنع بعلل معينة. [49] بتعبير آخر ظهرت محاولات جدية لتأويل الأحاديث وفهمها. حيث تم مثلا نقد القول بأن الأمر كان أولا للنهي ثم نسخ بقول النبي عليه الصلاة والسلام اكتبوا لأبي الشاه، لأن عمل الصحابة كان يشير إلى خلاف ذلك، حيث امتنع عمر عن الكتابة. وهكذا يمكن القول بأننا نلاحظ بأن هنالك جهود تأويلية حثيثة. وهذه الجهود التأويلية اعتمدت بشكل عام على:

- قراءة الأحاديث قراءة كلية، حيث تم ذكر بقية الأمور التي طلب فيها النبي الكتابة.
- فهم الحديث في ضوء علته ومقاصده.[50]

ثانياً: تلقي الصحابة للحديث، وروايتهم له

وفي إطار تاريخ الحديث تم تناول مسألة الطبيعة التي تلقى فيها الصحابة الحديث من الرسول عليه الصلاة والسلام وحفظهم له، وهذا الأمر له علاقة بادعاءات الاستشراق بأن الأحاديث وضعت نتيجة التطورات الثقافية والاجتماعية والسياسية. وفي هذا الإطار تم التركيز على النقاط التالية:

---

45 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 37، **علوم الحديث ومصطلحه** لصبحي صالح، 18، وانعكست مثل هذه الآراء على بقية الكتب انظر مثلا **حجية السنة** لعبد الغني عبد الخالق 399، وفي هذا الإطار جرى النظر إلى الكتابة على أنها لا تتمتع بالقطع الذي تتمتع به الرواية الشفوية، وعليه فهي دون الرواية الشفوية. انظر: حجية السنة 401.

46 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 39، **علوم الحديث ومصطلحه** لصبحي صالح، 23.

47 **علوم الحديث ومصطلحه** لصبحي صالح، 18

48 **أصول الحديث** لمحمد عجاج الخطيب، 91

49 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 42

50 **أصول الحديث** لمحمد عجاج الخطيب، 98

1 طبيعة الصحابة المتشوقين إلى سماع الحديث، وما دفعهم هذا إلى التناوب فيما بينهم.

2شخصية الرسول عليه الصلاة والسلام التعليمية والحريص على نقل العلم، وأثر ذلك على حفظ الصحابة للحديث، فهو يتكلم على مهل ويكرر، ويطلب من الناس أن ينقلوا الأحاديث وما تعلموه منه لبعضهم. [51]

3 طبيعة المذاكرات التي جرت بين الصحابة وكل هذا بقصد تثبيت المحفوظ. [52]

نقل الصحابة الحديث إلى الجيل اللاحق.

في إطار موضوع تاريخ الحديث، وخاصة في المرحلة الأولى للتشكل، تم تناول مسألة انتقال الحديث إلى الأجيال اللاحقة، وكيفية تحقق هذا الانتقال. وهذه المسألة مهمة، وفي نفس الوقت متعلقة بمسألة كتابة الحديث، ذلك أن الكتابة مهما كانت منتشرة، فإن انتقال الحديث بشكل عام كان قائما على الرواية الشفهية كما أشرنا إلى ذلك سابقا، لذلك اتجه المؤلفون في أصول الحديث لتناول هذه المسألة في قسم تاريخ الحديث، مبينين الحالة والجو العام التي انتقل من خلالها الحديث النبوي. ما نلاحظه أن المؤلفين عندما تعاملوا مع هذ المسألة، انطلقوا من عدة نقاط مركزية.

1. الطبيعة النقدية التي رافقت عملية الحفظ، وهذه الطبيعة النقدية ستتطور في عهد الصحابة إلى البذور الأولى لمنهج النقد الذي سيطبقه علماء الحديث.

2. كون الحديث النبوي قد انتقل من جيل إلى جيل وليس من شخص إلى شخص، وهذا ما نفهمه من حديث عجاج الخطيب وغيره عن المنهج التعليمي الذي أقامه النبي عليه الصلاة والسلام، والذي حول المدينة إلى مدرسة والصحابة إلى طلاب.[53]، ومن ثم استمر الصحابة على هذا المنوال، فحرصوا على نقل السنة ليس بالرواية المباشرة، بل بالتلقائية الطبيعية، حيث يتعلم التابعون السنة من فعل الصحابة.

ومما يتعلق بهذه المسألة تمت مناقشة عدالة الصحابة بكثير من التفصيل. في كتب علوم الحديث لم تكن هذه المسألة من المسائل الإشكالية، إذ كان المؤلفون يتناولون المسألة ويمرون عليها، لكن هذه المسألة كانت ذات طابع إشكالي في النصف الثاني من القرن العشرين، وهذا بفعل تشكيك الاستشراق ومن تابعهم من المؤلفين العرب، فلقد ناقش ابن الصلاح مثلا هذه المسألة في حدود أسطر معينة، أما في الكتب المعاصرة فلقد نالت هذه المسألة صفحات. والسبب في ذلك كما هو معروف ما قدمه أبو رية في هذه المسألة من تشكيك برواية أبي هريرة راوية الصحابة، إضافة إلى ما حصل بين الصحابة.

في مسألة عدالة الصحابة تم التركيز على النقاط التالية:

---

51 **أصول الحديث** لمحمد عجاج الخطيب، 36

52 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 38، **أصول الحديث** لمحمد عجاج الخطيب، 36

53 حيث يشير عجاج إلى أن السنة كانت محفوظة عند الصحابة مع القرآن، وفي نفس الوقت ينفي إمكانية ذهاب سنة أو ضياعها، **أصول الحديث** لمحمد عجاج الخطيب، 47

- مفهوم عدالة الصحابة. حيث تم التركيز على مفهوم العدالة والمقصود منها، وأنها لا تعني العصمة، إنما تعني فقط عدم الكذب على الرسول عليه الصلاة والسلام، وفي هذا الإطار تم تناول ما جرى بين الصحابة من الخلافات السياسية، وتأويلها على أنها اجتهادات سياسية، وبالتالي فلا أثر لها على عدالتهم.[54]

- نقد الصحابة لبعضهم لا يعني الطعن في عدالتهم، فلقد استشهد البعض بانتقاد الصحابة لأبي هريرة على عدم عدالته، لذلك بين المؤلفون أن هذه الانتقادات كانت عامة وليست خاصة بأبي هريرة، وأن هذا الانتقاد متعلق بجانب الفهم والحفظ وليس بجانب العدالة الدينية.

- مسألة المنافقين، وهذه من المسائل التي تم الاستشهاد بها على عدم صوابية فكرة العدالة بالصحابة مطلقا دون التأكد، ذلك أن المنافقين قد وجدوا، وبالتالي فإنه من المحتمل جدا أن يكونوا قد رووا بعض الأحاديث غير الصحيحة، ونحن في عدم معرفتنا بهوياتهم يتحتم علينا إعادة النظر في كل مرويات الصحابة والتأكد من عدالتهم. أشار عتر إلى أن المنافقين لم يتحملوا العلم عن الرسول عليه الصلاة والسلام[55] أما الأعظمي فلم ير هذا الأمر إشكالية لأن المنافقين كانوا معرفين بدليل تخلفهم عن غزوة تبوك ويستشهد لذلك بقول كعب بن مالك الذي تخلف عن تبوك: "فكنت إذا خرجت في الناس بعد خروج رسول الله صلى الله عليه وسلم فطفت فيهم أحزنني أني لا أرى إلا رجلا مغموصا عليه النفاق أو رجلا ممن عذر الله من الضعفاء".[56]

- عدالة سيدنا أبي هريرة وضبطه، وما أثير حوله وخاصة من قبل أبو رية. [57] لقد كان كتاب أبي رية حدثا مهما وخاصة فيما يتعلق بقضية عدالة أبي هريرة، لذلك اهتم المؤلفون بهذه القضية والرد عليها إما في كتب مستقلة أو ضمن مؤلفات أخرى.

- التحذير من الطعن في الصحابة، لأن الطعن في الصحابة له بعده العقدي والإيماني. [58]

المسألة الثانية: نقد الحديث

أما المسألة الثانية فلها أهمية كبرى، كونها المسألة الأساسية التي ركز عليها المستشرقون أثناء التشكيك بالممارسة النقدية التطبيقية للمحدثين. انطلق المؤلفون في أصول الحديث من هذه النقاط التالية:

أولاً: التأكيد على كون النقد قد نشأ مبكرا

حيث نلاحظ أن المؤلفين قد تناولوا أبكرية النقد وأنه نشأ في عهد الرسول عليه الصلاة والسلام وإن كان على نطاق ضيق.[59] ويقدم الأعظمي في ذلك بعض الأمثلة المشهورة كحديث ضمام وغيره. كذلك تناول عتر قوانين الرواية

---

54 **الحديث والمحدثون** لمحمد أبو زهو، 150

55 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 52

56 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 110.

57 لقد تم تناول موضوع كتاب أبو رية في كتب مستقلة أو في أبحاث طويلة داخل الكتب، وسنذكر على سبيل المثال: أبو هريرة راوية الإسلام لمحمد عجاج الخطيب، والأبحاث التي تناولها السباعي في كتابه المعنون بالسنة ومكانتها في التشريع، وفي الحديث والمحدثون لمحمد أبو زهو وغيره.

58 **أصول الجرح والتعديل** لنور الدين عتر، 55

59 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي،10

التي سادت في عصر الصحابة مبينا أن هذه الأصول التي وضعوها تطورت مع مرور التاريخ وفق الحاجة،[60] كذلك تم تناول الطبيعة النقدية التي صاحبت نقل الحديث بين الصحابة أنفسهم، وبين الصحابة وجيل التابعين، مما يؤكد أن الأحاديث قد تم نقلها وتناقلها بعد نقدها. [61]

ثانياً: التأكيد على عمق الممارسة النقدية

حيث تم الحديث عن كون النقد عملية عميقة تعالج الظاهر والباطن ولا تكتفي بالنظر إلى ظاهر الإسناد أو ظاهر حال الرواة، فعند الحديث عن نقد ضبط الرواة، بين الأعظمي أن منهج المحدثين متطور ومتشعب، حيث يشمل آليات عدة لقياس ضبط الرواة، ومنها المعارضة ومنها النقد العقلي.[62] كذلك أكد عتر أثناء حديثه عن أن منهج نقد الرواة عميق بحيث يشمل السلوك الظاهري والباطني، ولذلك أدخلوا البدعة في منهج النقد من أجل قياس ميله النفسي وهل يقوم بالكذب من أجل مذهبه أم لا.[63]

وأكد عتر على عمق النقد المطبق على الرواة من خلال بيان أن جرح الرواة وتعديلهم قائم على ملاحظة ما رووه ومقارنتها ببعضها حتى يصل الراوي لدرجة الضبط، وفي هذا الإطار يستشهد عتر بما قيل عن بعض الرواة من أنهم يروون الأباطيل أو المناكير على كون النقاد قد راعوا نقد المتن.[64]

ومما يؤكد على عمق الممارسة النقدية وفق عتر القاعدة التي وضعها علماء الحديث والتي تقتضي بأن صحة السند لا تقتضي صحة المتن.[65]

ثالثاً: التأكيد على شمول النقد للسند والمتن

وهذه النقطة من أهم النقاط التي تناولها علماء الحديث في مؤلفاتهم المعاصرة أثناء الحديث عن ميزات المنهج النقدي الحديثي[66]، لأن الحديث عن كون النقد مكتفيا بالسند من أشهر الادعاءات التي ساقها الاستشراق، مدعيا أن علماء الحديث اكتفوا بالنظر في الأمور التي تخص السند من انقطاع واتصال وما شابهها[67]. لقد حرص المؤلفون في مصطلح الحديث على إبراز الجهد النقدي الذي قام به علماء الحديث في إطار نقد المتن. وفي هذا الصدد جرى التأكيد على أهمية عدة أنواع من مسائل علوم الحديث وهي الشاذ والمنكر ومخالفة الثقة والمعل على اعتبار هذه الأنواع

---

60 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 51

61 **أصول الجرح والتعديل** لنور الدين عتر، 53

62 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 49.

63 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 139، **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي،100

64 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 471، **السنة المطهرة والتحديات** لنور الدين عتر، 164

65 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 290

66 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 456

67 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 467

قائمة في جزء منها على فحص متن الحديث،[68] كما جرى التأكيد على قاعدة لا يلزم من صحة السند صحة المتن.[69] وقد بين عتر في سياق الرد على هذه الدعوى بأن نقد المتن هو أول مراحل النقد التي ظهرت في عهد الصحابة، على اعتبار أن الصحابة كلهم عدول وعليه فإن النقد الذي مارسه الصحابة كان موجها للمتن.[70]

رابعاً: التأكيد على مرونة منهج النقد وكونه قادرا على الإيفاء بحاجات النقد

حيث ناقش بعض علماء الحديث قضية تطور منهج النقد، وكيف أنه مرن في مواجهة التطورات التي تقتضي التطوير فيه[71]

خامساً: الحديث عن عقلانية المنهج النقدي

وهذا ما نلاحظه بشكل واضح عند الأعظمي الذي أكد على البعد العقلاني والطبيعي لمنهج النقد،[72] وهذه النقطة مهمة، لأنها ترينا كيف أن النقد الحديثي اتخذ مجراه الطبيعي الذي تفرضه حالة الروايات، وبناء على الطابع الطبيعي في منهج النقد يؤكد الأعظمي أن منهج النقد تطور وفق الحوادث والأحوال، فنشأت أنواع كثيرة للمعارضة.[73]

المسألة الثالثة: الحديث عن حجية السنة

وهذا الأمر له بعد مهم، وهذا الأمر كان مدفوعا بظهور فئة من المفكرين والمؤلفين الذي سيطلق عليهم لاحقا القرآنيون، والذين أخرجوا السنة من الدائرة التشريعية معتمدين في ذلك على حجج الاستشراق في عدم الوثوق بالسنة بسبب ضعف منهجية النقد فيها.

الحديث عن حجية السنة يحيل مباشرة إلى النقاشات التي تجري داخل هذه المسألة، أهمية السنة ومكانتها في الدين، حجية الخبر الواحد، استقلال السنة بالتشريع. ولقد تم تناول هذه المسائل: حيث تم تناولها إما في كتب مستقلة، أو داخل الكتب.

ثمة نقاط تم التركيز عليها أثناء الحديث عن حجية السنة والرد على من رفضها.

1. عزو هذا الفكرة إلى فكر الاعتزال، وأنه لا جديد في دعاويهم سوى إعادة النقاش في مسألة قديمة، وبيان اتفاق العلماء قاطبة على حجية السنة.
2. مناقشة استناد البعض إلى الآيات التي تبين شمولية الكتاب لكل شيء.
3. وظائف السنة في البيان والتشريع.[74]

---

68 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي،84.

69 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 274- 319، **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي،83.

70 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 469

71 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 58

72 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي، 84

73 **منهج النقد عند المحدثين** لمصطفى الأعظمي،67

74 **دفاع عن السنة** لمحمد أبو شهبة، 11

المسألة الرابعة: الخبر الموضوع

يمثل الخبر الموضوع إشكالية مهمة في تاريخ الحديث المعاصر، ذلك أن الحديث الموضوع يهدد الموثوقية بالحديث وبمنهج النقد في علوم الحديث، وقد أشرنا سابقا إلى أن القارئ لآراء الاستشراق ليخرج بنتيجة مفادها أن حركة الوضع هدمت كل الأحاديث، وأن السلطة السياسية استخدمت السلطة الدينية المتمثلة بالفقهاء لخدمة أهدافها، وأن الفرق استخدمت سلاح الوضع للرد على بعضها.

النقاط التي انطلق المؤلفون أثناء الحديث عن الحديث الموضوع.

1 إثبات أن حركة الوضع لم تنشأ كحركة مؤثرة إلا في فترة متأخرة، بسبب وجود الصحابة العارفين بالحديث، إضافة إلى أن الأسباب التي دعت إلى الوضع لم تكن كثيرة.[75] ولقد تمت إحالة أسباب الوضع في الدرجة الأولى إلى الخلافات السياسية التي نشأت بعد مقتل سيدنا علي رضي الله عنه. وبالتالي الإشارة إلى الوضع نشأ بسبب خلافات أيدولوجية وأن منشأها في الغالب من شيعة علي رضي الله عنه، وأنها ليس دينية في المقام الأول.[76]

2 تنزيه الصحابة عن المشاركة في الوضع، وهذا يحيل إلى مسألة عدالة الصحابة.[77] كذلك تنزيه طبقة التابعين الكبار، وقد أرادوا من ذلك بيان أن حركة الوضع مهما كبرت وانتشرت فإنها لن تؤثر في موثوقية الحديث بسبب أن الحديث كان في فترة التابعين الكبار قد دون. وفي هذا الصدد تم الدفاع عن الزهري إزاء تهم المستشرقين له بوضع الحديث.

2 انتباه علماء النقد إلى الظاهرة والمبادرة مباشرة بوضع أدوات نقدية مناسبة لهذا التطور الخطير.[78]، وفي هذا الصدد تم التأكيد على أهمية السند وعلم التاريخ[79]، وأهمية التدوين الذين قام به الكثير من علماء الحديث[80]، وقد تم التأكيد على أن تأثير الكذابين قد خفت بفعل الوعي المتشكل لدى الناس والذي تكون بفضل جهود علماء النقد.[81]، وأن العلماء قد حموا السنة من كل هذا[82]

3 الإشارة إلى الجهود الرامية إلى معرفة الحديث الموضوع عبر النظر في متنه، حيث تمت الإشارة المتكررة إلى العلامات التي وضعها العلماء والتي تشير إلى وضع الحديث من دون النظر في متنه.

---

75 **السنة قبل التدوين** لمحمد عجاج الخطيب، 189

76 **السنة ومكانتها في التشريع**، لمصطفى السباعي 97

77 **السنة قبل التدوين** لمحمد عجاج الخطيب، 190، **السنة ومكانتها في التشريع** لمصطفى السباعي، 93

78 **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 307

79 **السنة قبل التدوين** لمحمد عجاج الخطيب، 221

80 **الحديث والمحدثون** لمحمد أبو زهو، 267

81 **السنة قبل التدوين** لمحمد عجاج الخطيب، 232

82 **الحديث والمحدثون** لمحمد أبو زهو، 270

المسألة الخامسة: تعارض الأحاديث

من المعلوم أن هذه المسألة ليست جديدة، بل كانت مسألة إشكالية، وقد أشار إلى إشكاليتها ابن قتيبة، وقد ألف هو وغيره عددا من الآثار لحل ما يتوهم تعارضه. أشرنا سابقا إلى أن البعض من المستشرقين اعتمد على بعض ما رآه متعارضا ليقوي رأيه بأن الأحاديث قد تم وضعها، تناولت بعض كتب علوم الحديث هذه المسألة، ونرى أن النقاط التي تم الاعتماد عليها في نقاش هذه المسألة هي:

1 التعارض الظاهري شيء تفرضه طبيعة اللغة، ففيها العام والخاص، والمطلق والمقيد.

2 علماء النقد الحديث وضعوا قواعد لدفع هذا التعارض، وكانت هذه القواعد متوزعة ما بين قواعد متعلقة بالرواية وبعضها متعلق بالدراية.

3 بعضهم يورد أحاديث ضعيفة أو موضوعة لادعاء معارضتها بغيرها من الأحاديث الصحيحة والحال أن هذه الأحاديث الضعيفة لا تصلح ليُعَارَض بها.[83]

3.2.المطلب الثالث على مستوى حركة التأليف

أدت حركة الاستشراق إلى نشاط في التأليف الحديثي على مستوى الكم ومستوى المواضيع، حيث نلاحظ ظهور مؤلفات متعددة في مجالات مختلفة في مصطلح الحديث، وهذه المؤلفات تصب مباشرة في المواضيع التي تناولها الاستشراق. ويمكن رصد ثلاثة مواضيع نالت حصة من هذه التأليفات.

أولاً: الاهتمام بالتأليف في تاريخ الحديث

يعد التأليف في تاريخ الحديث جديدا، حيث لا نشاهد تأليفات مستقلة تتناول هذا الموضوع، غير أن النصف الثاني من القرن العشرين سيشهد ظهور أول المحاولات في الكتابة في تاريخ الحديث، ويأتي في مقدمة هذه الكتب كتاب محمد أبو زهو *الحديث والمحدثون*، كذلك تم التأليف في بعض المواضيع المتعلقة بمسألة من مسائل تاريخ الحديث، كالسنة قبل التدوين لمحمد عجاج الخطيب.

ثانيا: الاهتمام بالتأليف في حجية السنة

الحديث عن موضوع حجية السنة كان بشكل عام يأتي في كتب أصول الفقه، لكن التطورات الجديدة اقتضت تناول هذه المسألة بالتأليف في أبحاث مستقلة، ويمكن الإشارة إلى كتاب عبد الغني عبد الخالق حجية *السنة*. وكتاب مصطفى السباعي من أهم الكتب ومن أوائل الكتب التي تناولت مسألة حجية السنة كإشكالية معاصرة. إضافة إلى هذا فلقد تضمنت كتب علوم الحديث فصولا مستقلة ومفصلة بشكل طويل عن موضوع حجية السنة، وكتب عجاج الخطيب مثال على ذلك.

---

83 **السنة المطهرة والتحديات** لنور الدين عتر، 165، وانظر أيضا **منهج النقد في علوم الحديث** لنور الدين عتر، 337

ثالثاً: الاهتمام بالتأليف في المواضيع ذات الصلة المباشرة بالرد على آراء الاستشراق

ثمة كتب تناولت آراء الاستشراق في الحديث بشكل مفصل وتولت الرد عليها، ومن هذه الكتب مثلا كتاب الأعظمي في دراسات في الحديث الشريف وتاريخ تدوينه، وكتاب عتر السنة المطهرة والتحديات.

تقييم

لقد عاش علم الحديث فترات معينة من تاريخه وهو في حالة دفاع، وطور نفسه وهو في هذه الحالة الدفاعية، ففي القرن الرابع وضع الرامهرمزي كتابه *المحدث الفاصل*، وفي القرن الخامس وضع الخطيب البغدادي *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*، وفي كليهما نلمس أن ثمة حاجة لإظهار أهمية علوم الحديث ورجاله وعلمائه في وجه اتهامات معينة، وفي القرن الماضي تعرض الحديث والسنة وعلومهما إلى حملة ادعاءات مختلفة، لكن هذا الأمر كان له فوائد إذ أدت هذه الادعاءات إلى ظهور حركة إحيائية في علوم الحديث. في الصفحات السابقة حاولنا أن نجيب عن سؤال أساسي وهو هل كان للاستشراق أثر في إحياء الدرس الحديثي، وما ماهية هذا الإحياء.

إن أول ما نلاحظه أن المؤلفين أرادوا أن يكسبوا علوم الحديث هوية جديدة، هذه الهوية الجديدة تقوم على فكرة تحويل علوم الحديث إلى نظرية للنقد التاريخي تضاهي النظريات النقدية الغربية، لذلك اتجهت اهتماماتهم إلى معالجة إشكالية عدم الترابط بين مسائله، ووضعها في تصور كلي متكامل يراعي الوحدة الموضوعية والنقدية. من طرف آخر فإن المؤلفين في علوم الحديث عالجوا النقص النظري عبر إعادة النظر في وظيفتها النقدية ووضعها في إطار جديد، فالحديث المعل أو الشاذ أصبحا بناء على وظيفتهما أساسا في مسألة نقد المتن.

إن هذا الجهد بتصورنا من أهم مظاهر عملية الإحياء التي نراها، لأنها إعادة كاملة لتعريف علوم الحديث ووظيفتها وبنيانها، وإذا أخذنا بالحسبان الدراسات الأكاديمية الجادة التي يقوم بها الباحثون يمكن القول بأن علم أصول الحديث أو مصطلح الحديث قد أصبح أكثر حيوية، وهذا لأن المؤلفين من أمثال عتر قد أسسوا في جامعاتهم التي جرسوا فيها توجهات لدراسة علوم الحديث من حيث إنها منهجية وليس مجرد علم، وهذا ما نلمسه من خلال الأبحاث التي أجريت في تلك الأقسام.

من طرف آخر فإن هذه الدراسات قد عالجت بعض المسائل من ناحية تأصيلية بشكل واف وشامل أكثر، وهذا وفر أرضية نظرية صلبة أكثر لعلوم الحديث، فمسألة عدالة الصحابة عولجت من قبل المؤلفين بصورة أكثر عمقا وتأصيلا. كذلك قد عولجت مسألة نقد الحديث بشكل عميق مما أثمر تصورا أكثر إحاطة. وهذا أسهم كثيرا في إكساب هذا العلم قوة أمام التشكيكات.

إن هذه الحركة الإحيائية التي أقيم بنيانها في القرن الماضي كانت أساسا لنهضة وإحياء أكثر عمقا وخصوصا مع أبحاث الماجستير والدكتوراه في أقسام الحديث في كليات الشريعة والعلوم الإسلامية في مختلف البلاد الإسلامية. فلقد تناولت الأبحاث في الدراسات العليا كثيرا من المسائل المتعلقة بنقد الحديث أو تاريخ الحديث أو الرد على الاستشراق بشكل مباشر.

لكن ثمة ما نلاحظه على هذه الدراسات، ومنها أنها كانت في موقف الدفاع عن النفس، مما اضطرها إلى اتخاذ طرق دفاعية، وهذه الطريقة تضطر المدافع إلى سلوك مسالك قد لا تكون سليمة. – علما أن اتخاذ مواقف دفاعية شيء طبيعي في تلك الفترة الزمنية المضطربة– وهذا ما ظهر أثناء هذه الدراسات، وهذا الأمر ظهر أثناء انسياق الدراسات وراء ادعاءات الاستشراق واستشكالاتهم من دون مناقشة كونها استشكالاً، فالاستشراق قد يستشكل شيئا تبعا لخصوصية سياقه الثقافي، ويقيم عليها اتهاما معينا للسنة، غير أن المؤلفين حاولوا تقديم الجواب على استشكاله من دون مناقشة هل ما استشكله في الحقيقة يستحق أن يكون استشكاليا؟ بتعبير آخر قد يوحي قبول استشكالات الاستشراق بأنها عالمية وليست خاصة بظروف الثقافة الغربية. فمثلا في قضية كتابة الحديث، يمكن لنا أن نستشف أن العلماء حاولوا إثبات أن الكتابة منتشرة ولو على نطاق ضيق عبر الحديث المطول عن الصحف التي كتبت في عصر الرسول عليه الصلاة والسلام والصحابة، وهذا قد يوحي بعملية متكاملة، غير أن الحقيقة أن الحديث قد انتقل شفاهيا.[84] ومما كان ينتظر منهم أن يقوموا بنقد المنهج النقدي الغربي بطريقة وافية وشاملة.

ومما يسجل على هذه الدراسات أنها لم تقم على دراسة وافية عن الاستشراق في كليته، وهذا الأمر مع أهميته يعذرون به كون الاستشراق قد شكل تحديا جديدا في وقت كانت فيه المجتمعات المسلمة في المنطقة تحارب الاستعمار وتواجه أسئلة الحداثة الاجتماعية والمعرفية والسياسية.

في الختام نرى أن الجهود الإحيائية كانت مهمة في بابها، وأنها أعادت لعلوم الحديث أصالتها ومتانتها كما أنها أحيت النقاش والدرس فيها من جديد. ومما يذكر في هذا المقام أن الدكتور أسد رستم المؤرخ المشهور قدم عمله المشهور *بمصطلح التاريخ* معتمدا فيه على أصول الحديث ومصطلحه، وما يلفت النظر في عمله أنه بين أن علم التاريخ الغربي ما كان ليتأخر في الظهور لو اطلع مؤرخو الغرب على مصطلح الحديث، إننا نرى أن مثل هذا العمل قد يشكل بذرة مهمة في قضية الرد على الاستشراق من جهة ومن جهة أخرى في إحياء علم الحديث وفق نظرة متكاملة نقدية.

الخاتمة

شكل الاستشراق نقطة مهمة في العصور الحديثة، وكان نقطة تحول مهم في تاريخ العلوم الإسلامية المعاصر، وهذا عائد إلى طابعه التشكيكي والهجومي إضافة إلى استخدامه مناهج مختلفة. لكن هذا الأمر قد سبب ردة فعلية مما دفع العلماء إلى مواجهة هذه الهجمة بنفس الوسائل، وتمثلت هذه الوسائل بـ:

- إعادة صياغة علوم الحديث، حيث تم النظر إلى أنواع علوم الحديث من زاوية أنها منهجية وليست مجرد اصطلاحات، ولذلك تمت إعادة صياغته تحت مسمى منهج النقد، وفي هذا الإطار ثمة مقاربتان، وعلى الرغم من اختلافهما إلا أنهما مكملتان لبعضهما.

---

[84] وفي هذا الصدد نجد أن فؤاد سيزكين يحاول أن يلغي قيمة الرواية الشفهية لحساب الرواية الكتابية، انظر: **تاريخ التراث العربي** لفؤاد سزكين، 53/1.

- فحص المسائل التي ركز عليها الاستشراق وإظهار النقص الذي تم على المستويين المنهجي والمعلوماتي. ومن طرف آخر دفع تركيز الاستشراق على هذه المسائل المؤلفين على إعادة النظر فيها من جديد وإعادة دراستها دراسة معمقة أكثر.

- تكثيف التأليف في علوم الحديث ومسائله في الفترة التي تلت وصول آراء الاستشراق إلى المنقطة.

وبالرغم من جدة الهجوم والمسائل التي تناولها الاستشراق، إلا أن علماء الحديث استطاعوا استيعاب الهجوم وتعاملوا معه وفق منهجية واضحة، إلا أن التقصير الذي وقعوا فيه برأينا هو:

-عدم الاطلاع التام على الاستشراق ومشروعه الفكري والمعرفي، وهذا الأمر يعذرون فيه بحكم جدة الموضوع.

- عدم التعمق في الأصول النقدية التي انطلق منها الاستشراق.

وإن كان لنا من توصية في نهاية البحث فهو ضرورة التفكير والبحث فيما يفكر فيه الآخرون ومحاولة سبقهم، وخاصة في عصرنا الحداثي وما بعد الحداثي، وفي هذا الصدد فإني أطلب نفسي وغيري من الإخوة الباحثين في مجال الحديث بدراسة آراء الحداثيين وما بعدهم عن السنة ونقدهم ووضع الأصول الفكرية اللازمة لكي يبقى الدرس الحديثي حياً.

قوة العقيدة الحية أداة لصناعة الصحوة الرشيدة

الدكتورة بتول أحمد جندية / **Dr. Batoul JINDIA**
دكتوراه في نظرية الأدب، باحثة في مجال الحضارة
letsrisecom@gmail.com

المقدمة

بسم الله، الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فإنه منذ بداية عصر النهضة الحديث، عايشت الأمة الإسلامية تجارب إحيائية كثيرة واعدة ما لبثت أن أُجهِضت، وخلّفت وراءها يأسًا وعجزًا لم تستطع الأمة تجاوزهما إلا بانطلاق شرارة الثورات العربية العفوية التي كسرت القيود النفسية، وانفلتت من قواعد المنطق المثقَّف الذي حصر التقدم في شرطين أساسيين: القوة العلمية، والقوة الاقتصادية.

ومع أن تاريخ هذه الأمة قدّم لنا نماذج واقعية ومتكررة للنهوض المستند إلى معطيات صفرية، فإن الهزيمة النفسية التي تعاني منها الطبقة المثقفة والقيادية جعلتها أبعد ما تكون عن استلهام تجربتها الحضارية العريقة، فظلت عامةُ التجارب الإصلاحية والتحررية تعاني من فشل مزمن لا يعتبر بالدروس.

- **مشكلة الدراسة:**

إن القوى المادية ستظل قوى معطَّلة ما لم تحركها وتوظفها أهدافٌ تستند إلى عقيدة راسخة تؤمن بها الأمة؛ وتتجه الأمم إلى الانحدار والزوال بمقدار تخشّب عقيدتها وتحولها إلى طقوس وتقاليد عقيمة لا تؤثر في سلوك المجتمع، وتعجز عن توجيه أهدافه باتجاه واحد يحقق هوية الأمة ورسالتها، وهذا عام في كل الأمم.

وقد ظلت الأمة الإسلامية تحلم بامتلاك القوى المادية والسيطرة عليها لتحقيق التنمية، واتجاه التنمية المجرد عن الهوية والهدف قد يقود إلى نتائج عقيمة تناقض شروط النهضة الأساسية التي تعوِّل على الإنسان لا على الإنتاج، وعلى بذل المجتمع لا على المكاسب؛ وكلامنا هنا على أكثر النماذج التنموية إيجابية، لا على النماذج السلبية والفاشلة.

- **أهمية الدراسة:**

ما يسعى هذا البحث إليه هو وضع اليد على العامل الأساسي المهمل في صناعة النهضة المعاصرة، وهو الفكرة اليقينية الجامعة التي تجعل الأفراد أمة ذات عقيدة مُعَصِّبة توجّههم لتحقيق أهداف مشتركة، وسيقودنا هذا إلى بحث

أزمة القيادة في الحركة الإسلامية. ذلك، من دون أن ننفي أو نستبعد خطط السيطرة على العوامل المادية وتوظيفها في مشروع النهوض الرشيد.

إن توجيه الاهتمام إلى إنتاج الإنسان وبيئته، أكثر من توجيه الاهتمام إلى الإنسان نفسه وعقيدته؛ مهما كانت، هو محاولة لصناعة نهضة الأمة باستعمال عوامل انهيار الأمم، فالمنطلق الأساسي للفاعلية التاريخية هو تعزيز عوامل **الإرادة والهوية**، وما يُظَنُّ أنه شروط، هو في حقيقته مكاسب قريبة أو بعيدة **للإرادة الفاعلة** التي هي شرط لأية حركة انبعاث أو نهوض.

- **محددات الدراسة:**

يوجه البحث عنايته إلى دراسة حالة الإخفاق العامة التي تعاني منها التيارات الإسلامية المشتغلة في مشروع الصحوة أو النهوض، ويبحث في الشروط التي تفتقر إليها الحركية الإسلامية، والعوامل المهملة أو التي دفعت الضغوط باتجاه إهمالها. كما لا ينسى أن يلفت النظر إلى أهمية التجارب الواعدة، وما في المناهج الحركية المتعارضة من عوامل القوة والضعف وما تواجهه من مخاطر وفرص.

- **منهجية الدراسة:**

في سبيله لبرهنة فرضيته، يستعين البحث بالمنهج التاريخي المقارن، والمنهج الواقعي الوصفي، والمنهجين التحليلي والتنبُّئي؛ استفادةً من النماذج التاريخية والحضارية المختلفة، ووعيًا بمعطيات الواقع المعاصر، ووصفًا لطبيعتها، وتحليلاً لمسبباتها، وتنبؤًا بنتائجها وبمنهجية فاعلة لعلاجها. إن الانطلاق من رؤية نقدية للواقع هدفه من دون شكّ التناصح أولاً، والحرص على تقويم مسار الحركة الإسلامية ثانيًا بما يحقق هدفها المنشود في الصحوة الرشيدة.

- **مصطلحات الدراسة:**

الصحوة الرشيدة، الإحياء، النهضة، الحركة الإسلامية، العقيدة الحية، العقيدة المتخشبة، القيادة، المجتمع المسلم، الإرادة الفاعلة، الهوية، الأمة، اليقين، الحضارة

1.مفهوم النهوض واتجاهاته:

لقد ظلت مسألة النهوض تشغل بال الأمة الإسلامية منذ مطالع عصر النهضة حتى اليوم، وعلى الرغم من المشاريع الكثيرة التي برزت عبر أكثر من قرن من الزمن، فإنها للأسف لم تتوّج بتحصيل الثمرة، وعانى أغلبها من الانكسار والفشل اللذين زرعا اليأس من السعي إلى هذا الهدف العظيم.

ويمكن أن نقسم المشاريع الإسلامية النهضوية إلى نوعين: نوع يتطلع إلى تقدم الغرب، ويعتقد أن النهضة تتحقق بالوصول إلى ما وصل إليه. ونوع يتطلع إلى تحقيق الفكرة ونصرة العقيدة، ويتجاهل طبيعة العدو والقوى التي تحارب مشروع النهوض الإسلامي.

النوع الأول ضيّع بُوصَلته، وصار مثل الغراب الذي قلّد مِشية الحمامة، فلم ينجح في تقليدها، فأراد أن يعود إلى مشيته فلم يستطع! أما النوع الثاني فعلى قدر ما عرف نفسه، جهِل طبيعة العدو الذي يحاربه، والعصر الذي يحارب فيه، فلم يُعِدَّ له عُدَّته، فنجح العدو في استئصاله؛ المشروعَ تلو المشروع، حتى لو اختلفت مناهجه وتياراته.

وحدها المشاريع التحررية أجبرتها المواجهة المباشرة مع الاستعمار على امتلاك عوامل التوازن في تحديد أهدافها ووسائلها واكتساب حاضنتها الشعبية. ومع ذلك لم ينجُ كثير من هذه المشاريع من مخططات خبيثة استأصلت قياداتها واستبدلتهم، وحوّلت المواجهة مع العدو إلى اقتتال داخلي مُفْنٍ، أو مقاومة سياسية مشلولة[1].

ينشغل بعض قادة النهضة بعلاج المظاهر والنتائج بسبب بروزها ووضوحها، عن الأسباب والعلل، ويعتبرون معركتهم الأساسية هي مع الجهل والفقر والتخلف، ويرسمون بناء على ذلك أهدافهم التي تتلخَّص في أن النهضة تتحقق بالعلم وتحقيق التقدم والرفاه. في المقابل يُلقي قادة المقاومة الملومة على الاستعمار في تخلف الأمة وانهزامها النفسي والمادي.

لم يصنع هذا الواقعَ المتخلِّف الذي تعاني منه الأمة الإسلامية إلا انهزامٌ حضاري متغلغل، وأمة أضاعت هويتها، وفقدت بوصلتها، وغرقت في هزيمتها النفسية، ففقدت الدافعية للنهوض والتقدم، وامتلكت القابلية للاستعمار؛ النفسي، والقيمي، والمادي. فالأمم التي تمتلك **القابلية للاستعمار** في ذاتها هي تلك الأمم التي تخضع للاستعمار؛ كما يقول مالك بن نبي رحمه الله: "هذه الملاحظة الاجتماعية تدعونا لأن نقرر أن الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذلّ الاستعمار والتي تمكّن له في أرضها، وليس ينجو شعب من الاستعمار وأجناده إلا إذا نجت نفسُه من أن تتسع لذُلّ مستعمِر، وتخلصت من تلك الروح التي تؤهلها للاستعمار".[2] والله تعالى يقول: "قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ"(آل عمران: 165).

لا يمكن التصدي للتخلف والهزيمة بأمة فقدت دافعيتها وهويتها، أما كيف تستعيد هويتها ودافعيتها؟! فهذا ما يعالجه بحثنا، ويحاول أن يوسع منظور الرؤية إليه.

وبالاستناد إلى ما سبق، يمكننا **تعريف النهوض** بأنه الأخذ بيد الأمة لتكون أمة واعية بذاتها، مبادِرة تحمي مصالحها (فكرتها أولاً)، وتحكم نفسها، وتدير مجتمعاتها وفق عقيدتها ومبادئها ورؤيتها الحضارية. **والصحوة** هو الوعي بأهمية ذلك، والنضال في سبيله.

ويتحدد الطريق إلى النهضة بالشرط القرآني: "إن الله لا يغيِّرُ ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" (الرعد/11)، **فمشروع النهوض** هو مشروع إصلاح ومقاومة؛ إصلاح قيمي ونفسي واجتماعي، ومقاومة ناعمة وخشنة.

إن عزل شقّ المقاومة عن الإصلاح ينتج لنا مصلحين عاجزين مهزومين لا يدركون حتمية المواجهة مع الباطل ولا مع الاستعمار وأذرعه، وعزل شق المقاومة عن الإصلاح ينتج لنا مجرمين قتلة لا يحتكمون إلى قيم ولا يردعهم خُلق ولا أعراف. وإن الوقوف بأهداف النهوض عند الوصول للحكم والبقاء فيه من دون إعداد الأمة المؤمنة المساندة انتحار. والاقتناع من النهوض بإصلاح حال الأمة وتهذيبها وتجنب خطاب الهوية والوجود، ماء مسفوح، وتسكين للوجع،

---

1 ثورة الشام المباركة مثال واضح على هذا المسار. وفي العموم فإن المأزق الذي تواجهه الحركات الإسلامية على اختلاف اتجاهاتها هو عدم التكامل فيما بينها، فتراها تتبادل تهم بالتكفير والرجعية، بل قد يستعين بعضها بالكفار لتصفية حساباتها، بحسب ما يشرح لنا مهاتير محمد في موسوعته. **موسوعة الدكتور محضير بن محمد** لمهاتير محمد (محضير محمد)، 43/1-44.

2 **شروط النهضة** لمالك بن نبي، ص 33.

وتمديد لعمر التخلف والهزيمة، يقول أحمد داود أوغلو: "إن الذهنية الإستراتيجية التي لا تستند إلى نية لإثبات وجودها لا يمكنها التخلص من السلبية التي تعيشها... وبالمقابل فإن المجتمعات التي تنسلخ من الوعي بهويتها من خلال انكسار راديكالي في ذهنيتها الإستراتيجية، ستجازف في قوة وجودها التاريخي"[3]، بل تجازف بوجودها ذاته.

وإن عملية النهوض ذات ركنين؛ الأول قادة الإصلاح، والثاني الأمة هدف الإصلاح والشريكة فيه. ويختل توازن الحركة إذا تحركت بركن واحد، أو جذفت بمجذاف واحد. **فمشروع النهوض هو مشروع أمة** ومشروع شعب، وتجنيد الأمة في المشروع هو الهدف؛ بحيث تكون الأمة نفسها حاملة للمشروع، أمينة عليه[4]، ولكن لا يمكن تحريك الأمة وتغييرها من دون قيادة أمينة عاملة.

2.القوى التي تصنع حركة التاريخ وتوجهها

معلوم أن علم الاجتماع أنتج عدة نظريات تسعى إلى تفسير نشوء الحضارات، وتفسير حركة تاريخ الأمم، والجماعات؛ ولعل أبرز هذه النظريات وأهمها على الإطلاق نظرية ابن خلدون التي تتوافق مع ما قرره القرآن الكريم، وتابعه فيها كثير من فلاسفة الحضارة المعاصرون؛ وهي نظرية تفسِّر حركة التاريخ بأنها حركةُ تدافع دوريةٌ[5]؛ حيث تغدو الحضارة إنجازًا متداولاً وفرصة متاحة لكل الشعوب والأمم، وهذه الفرصة تخضع لشرط التدافع القائم على امتلاك عوامل الإرادة والصلابة النفسية، لا المادية. وبناء على نظرية ابن خلدون فإن البدو الذين يعانون من **القِلَّة** هم أكثر الجماعات أهلية لقيادة الحضارة، وصناعة التاريخ[6]، وإن الأمم المتفوقة تبدأ بالانحدار في الوقت الذي تصل فيه إلى أعلى درجات الإنجاز والترف، وهو ما عبرّ عنه ابن خلدون بانغماس القبيل في النعيم، و"على قدر ترفهم ونعمتهم يكون إشرافهم على الفناء"[7].

الذي يعنينا من هذه النظرية في سياق بحثنا هذا أن نكشف عوامل القوة في الأمة، وهذه العوامل ليست مادية على الإطلاق، بل على العكس من ذلك؛ فإن القوة المادية تكون أهم عامل في انحلال الأمة إذا ما ضيَّعت الأمة إيمانها وصلابتها النفسية، وقوة العزيمة والإرادة .

ولما كان عامل القلة متحققًا في كثير من الأمم والشعوب، فإن أممًا قليلة تقدح شرارةَ الحضارة في ذاتها، وتنتقل من طور البداوة والانحطاط، إلى طور الفاعلية الحضارية، والسيادة التاريخية. وقد انشغل بعض فلاسفة الحضارة بتفسير هذه الشرارة؛ فمنهم من اقترح عاملَ البطل المحرِّك، ومنهم اقترح عاملَ الفكرة المحرِّكة، وهما في الواقع عامل واحد، فالأبطال

---

3 **العمق الإستراتيجي** لأحمد داود أوغلو، ص51.

4 يقول مهاتير محمد: "إن الوضع البائس الذي يعيشه المسلمون اليوم راجع جزئيًا إلى عدم قيامهم بشيء، أو إلى قيامهم بشيء قليل عدا طلب النصرة من الله تعالى". **طبيب في رئاسة الوزراء** لمهاتير محمد، ص575.

5 "الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"، **مقدمة ابن خلدون** لابن خلدون، 335/1.

6 لأن البدو أقرب للخير وأقرب للشجاعة وأبعد عن الترف كما يقول، والملك والدولة إنما يحصلان بالقبيل والعصبية، ينظر: **مقدمة ابن خلدون** لابن خلدون 248/1، 251، 271، 309.

7 **مقدمة ابن خلدون** لابن خلدون، 274/1.

الملهمون يجسِّدون أفكارًا حية محورية تتبناها الشعوب وتراها متحقِّقة فيهم؛ أي في أبطالها، فتقتدي بهم، وتعيش فيهم مُثُلَها وقيَمَها حَيَّةً، ولا يمكن لفكرة مهما كانت عظيمة أن تكون قوةً محرِّكة ما لم تكن يقينية، ولن تكون يقينية ما لم تتحقَّق في أشخاص يؤمنون بها، ويُجسِّدونها للنَّاس في سلوك وأفعال مادية ويقدّمون من سبيلها التضحيات. هذا كان النموذج الذي قدمه لنا النبي صلى الله عليه وسلم، ومجتمع الصحابة رضوان الله عليهم، يقول مالك بن نبي: "في مبدأ الأمر، وعندما بدأت عملية اندماج المجتمع الإسلامي في التاريخ، تأسس عالم الأشخاص فيه على نموذج أصلي، يتمثل بطائفة الأنصار والمهاجرين المتآخين في المدينة. ولقد جسد هذا النموذجُ الفكرة الإسلامية. إذ أضحى النموذج المحتذى والمستلهم"[8].

1.2.قوة العقيدة (الحية)

لا يحدث أي فعل إلا بدافعٍ يشحنُ النفسَ بالطاقة ويحملُها على التحرُّك، والدافع متنوع ومتفاوت الدرجة؛ منه المادي ومنه المجرَّد، والدوافع المادية أشد تأثيرًا في النفس وآخذُ بمجامعها من الدوافع المجردة والمعنوية، لأن الدوافع المادية تمتلك قوة اليقين التي تزرع في النفس الإيمان الكامل، والوعيَ الجازم. وتأسيسًا على هذا الفهم، نستطيع تفسير ميل الناس إلى المصالح المادية، وانقيادهم إلى تصديق ما يرونه ويباشرونه تصديقًا تامًا .

من ناحية أخرى، فإن المصالحَ نفسَها التي تتعلق بها النفوسُ، وتسعى إلى تحقيقها، وتبذل في سبيلها كل ما تملك، لا تمثِّل دافعًا للإنسان إلا إذا كانت مادية ملموسة. وعلى عكس التصور الشائع، فإن الأفكار تَكُون مصلحةً للإنسان وضرورةً كذلك، بقدر ما تكون مادية ملموسة، بتعبير آخر؛ فإن موضوع المصلحة يكون ماديًا ومعنويًا، نفعيًا بقدر ما يكون مثاليًا، ولكنه لن يتحول إلى دافع مصلحي للإنسان إلا إذا تجسّد موضوع المصلحة له في هيئة مادية ملموسة .

فالأفكار في هيئتها المثالية المجردة لا تكون دافعًا مُحرِّكًا إلا لقلة قليلة من الشخصيات القيادية الملْهِمة، ومع ذلك فإن هذه الشخصيات القليلة لم تتحرك بدافع الأفكار المجردة إلا لأنّ تلك الأفكار استقرت في ضمائرها يقينًا راسخًا لا يُداخله الشكُّ ولا يخالجه الاحتمال، فغدت بذلك بالنسبة إليها حقيقةً مادية متمثِّلة أمام بصائرها لا في ضمائرها وعقولها فقط؛ وهذا هو مقدار الفارق بين ما وصفه القرآن الكريم بأنه "علم اليقين" و"عين اليقين" (سورة التكاثر/5، 7)، ونستطيع أن نعبر عنه بـ (العقيدة المحرِّكة)، يقول لوبون: "والمبدأ إذا ما تحوّل إلى مشاعرَ وغدا عقيدةً دام فوزه زمنًا طويلاً وذهب كلُّ عمل يأتيه العقل في سبيل زعزعته أدراج الرياح"[9]. أما العقيدة التي تبقى في حيز الفكر والبراهين العقلية فقط فإنها لا تكون دافعًا محرِّكًا، ولا قوةً تشحن بالطاقة، فهي عقيدة متخشِّبة انقطعت صلتها بالدافع المصلحي للإنسان، وفقدت قوتها اليقينية المادية، بل غدت فكرة مجرَّدة تقبل بها العقول أو تشكّ، وتنكرها الأفعال وتهملها الحياة.

---

8 **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** لمالك بن نبي، ص40.

9 **السنن النفسية لتطور الأمم** لغوستاف لوبون، ص151.

2.2.القوة الجامعة والمعصِّبة[10]

تتشكل الجماعات البشرية على أساس عامل جامِع مُعَصِّب يشكّل الهوية الشخصية للأمة؛ وهذا العامل قد يكون القومية، وقد يكون الأرض، وقد يكون العقيدة أو الفكرة.. وهدف الاجتماع الأساسي هو حماية الوجود، ومواجهة الأخطار، وتحقيق المصالح.. وقد وجد ابن خلدون بأن الدول لا تقوم إلا على العصبية[11].

وبالتالي فإن ما تكلمنا عليه في الفقرات السابقة فيما يتعلق بالدافع الفردي، لا يكفي وحده ليكون دافعًا محرِّكًا للجماعة وصانعًا للحضارة، إذ ينبغي أن يتوافر في الدافع شروط إضافية ليكون قوة جبارة قادرة على تعصيب الجماعة في صورة أمة، وتحريكها في وجهة واحدة ونحو أهداف مشتركة؛ **الأول**: أن يتحقق الدافع في سلوك وأفعال وتضحيات مُعْدِيَةٍ للآخرين، فيحقق جانبه المادي اليقيني بذلك مهما كان أصل الدافع غيبيًا أو مجردًا. **والثاني**: أن يشتمل الدافع على قيم عليا يُجمِع عليها الناس كالتوحيد أو العدالة أو السعادة[12].. **والثالث**: أن يحقق الدافع مصالح مادية تحسِّن حياة الأفراد والمجتمع، فيستقطب بسبب ذلك حتى أولئك الذين يميلون إلى مصالحهم الخاصة والفردية، وبذلك تجتمع المجموعات البشرية على تكامل المصالح فيما بينها، وتتعزز الروابط الجامعة في مواجهة الأخطار. في الخلاصة تغدو الأمة بذلك الأمة قادرة على "اكتساب الأسس الجوهرية الثلاثة لروح الأمة: وهي: وحدة المشاعر، ووَحدة المصالح، ووحدة العقائد"[13].

ما نريد أن نصل إليه مما سبق عدة أمور :

- أن الفكرة إذا غدت عقيدة يقينية فإنها قوة لا تقهر، وهي توفر الطاقة والدافع لتحقيق المصالح المادية، ليس على مستوى الجماعة فقط، بل على مستوى الفرد كذلك.
- أن الفكرة لا تغدو عقيدة يقينية محرِّكة إلا إذا تمثَّلت في أشخاص وأفعال وتضحيات.
- أن الفكرة اليقينية تغدو في ذاتها مصلحة حقيقية للإنسان إذا كان موقنًا بها، لا تضاهيها مصلحة من المصالح المادية.
- تتسع دائرة اليقين بالفكرة ومساحة انتشارها على قدر ما تحقق من مصالح ضرورية وفطرية للإنسان، والشعوب تتبع الأفكار المنتصِرة.

3.2.منافسو العقيدة

عندما تنجح العقيدة في أن تكون فكرة حية دافعة ومحركة للجماعة، فإنها تكون قادرة على تحقيق إنجازات مادية ومكاسب كثيرة، وتكتسب العقيدة مظهر الحضارة المتقدمة المتفوقة..، ولكن سرعان ما تتحول هذه المكاسب

---

10 ينظر كتاب: **على عتبات الحضارة** لبتول جندية، ص33 وما بعد.

11 **مقدمة ابن خلدون** لابن خلدون، 308/1.

12 "وأول ما يجب أن يبحث عنه المجتمع هو إيجاد حال نفسية تجعل الإنسان سعيدًا، وإن لم يفعل المجتمع ذلك لم يكتب له طويل بقاء"، **السنن النفسية لتطور الأمم** لغوستاف لوبون، ص158-159.

13 **السنن النفسية لتطور الأمم** لغوستاف لوبون، ص35.

والمنتجات إلى أهداف ومصالح في ذاتها تنافس العقيدة وتتجاذبها القوة على الدفع والتحريك.. وتكثر المكاسب وتغرق الأمة في الترف والفساد المفضي إلى الخمول وانحطاط الهمة والعجز عن الإنجاز والتضحية. وحين لا تعود قوة الإنجازات كافية لاستمرار حركة الحضارة المثقلة بالأعباء، تبدأ الحضارة بالتفكك والانحطاط المتتابع..

وتصل العقيدة إلى مرحلة تنسحب فيها من الحياة، وتكتفي بأن تكون مظاهر وشعائر شكلية وتقاليد متكلسة، لا دافع فيها ولا قوة لها، ويضعف وجودها في الأفعال والسلوك، ويداخل المنتمين إليها الشك فيها، بعد أن كان يحركهم اليقين فيها.

3.الإسلام؛ الفكرة الحية والفكرة المتخشبة

بتأثير من الحضارة الغربية المادية، تعاملت كثير من الحركات الإسلامية اليوم مع العامل الديني أو العقدي في مشروع التغيير أو التقدم على أنه عامل مكلِف، أو هو مجرد وسيلة مفيدة، وليس غاية ووسيلة في حدّ ذاته.

حين نتكلم على الإسلام، فإن العامل الإيماني عامل أساسي في ترتيب عناصر المعادلة الحضارية، والضوابط الشرعية والدينية أصل أصيل في تكوينه، فالإخلاص والأخوة الإيمانية والعدل والأمانة هي في ذاتها معنى العامل الإيماني وضابط له على حد سواء، وتمكين أمة الإسلام هو تمثيل لفكرة الإسلام، وفي ظننا أن الله تعالى لا يمكّن للمسلمين لأنهم سيقدمون مثالاً مشوَّهًا للدين، وهذا تحدٍ إضافي زائد على تحديات التغيير الحضاري العامة التي تخضع للسنن الكونية، وتتحرك وفقها كل الأمم والشعوب.

فطريق الإسلام فيه ابتلاء واختبار وتمحيص للنوايا والنفوس، قبل مدافعة الأعداء والمنافسين، وإن استعمال الإيمان لحشد الأنصار والسيطرة على الجمهور المسلم وتحريكه يتحكم بنتائجه الإخلاص ورضا الله تعالى وتوفيقه، قبل امتلاك عوامل ذلك الأخرى؛ كالمال والإعلام، وهو ما أصبح منهجًا شائعًا لدى أغلب السياسيين المسلمين.

كان من الواجب أن نقدم بهذا التمهيد أو التوضيح قبل أن نعرض الخط البياني للإسلام في التحول من فكرة حية (عقيدة) إلى فكرة متخشبة، لنبرز أهمية العامل الإيماني في تصورنا للدور التغييري لعقيدة الإسلام الدينية.

أثبتت الدعوة الإسلامية بظهورها ضمن معطياتها الصفرية على الإمبراطوريات العظمى التي عاصرتها بأن قوة الفكرة عامل وازِنٌ في التدافع الحضاري، فالأمة البدوية التي انطلقت من الصحراء مجردة من كل شيء سوى إيمانها استطاعت أن تتغلب على أقوى إمبراطوريتين في ذلك الزمان، وأن تنتج حضارة ممتدة متفوقة ماديًا وعمرانيًا وعسكريًا.

ولو فتشنا عن الطاقة التي امتلكتها دعوة الإسلام وشحنتها لأربعة عشر قرنًا، لوجدنا أنها الإيمان المتمثل في رجال وأفعال، والقدوة الملهِمة التي مثلت الفكرة في سلوكها تمثيلاً ماديًا كافيًا لإيقاع اليقين بالفكرة.

إن الإسلام فكرة مثل كل الأفكار، يضعف تأثيره ووجوده في الحياة ويتخشب كما يتخشب غيره إذا تخلى الناس عن الإيمان به. فبعد أن اتسعت الحضارة، وازدادت المكاسب وانتشرت الأفكار والعقائد المنافسة التي ظهرت بمظهر حضاري وتقدميّ، غدت المكاسبُ غايةً في ذاتها، ونافست الفكرةَ أو العقيدة في كونها دافعًا، وانغمس المسلمون في الترف والملذات، وانحطت همتهم، وولان معدنهم، وانتشر الشكّ فيهم، وتحول الدين إلى شعائر وطقوس وتقاليد متخشبة

لا نسغ فيها ولا حياة. وقد جرّ عليهم الفسادُ والانحلالُ العقوبةَ الربانية والخذلان، فأبادهم وأباد إنجازاتهم المغولُ، والصليبيون، ثم المستعمرون[14]..

بيد أن الفكرة الإسلامية ظلت تتجدد على الدوام بعاملين: **الأول** قيادة مخلصة؛ روحية أو سياسية تعيد اليقين للفكرة المتخشبة؛ كحسن البصري، وابن حنبل، وصلاح الدين، وقطز.. **والثاني** جيل مخشوشِن لم يلتث بآفات النعيم والترف. ويمكن أن نلحظ هذا في تاريخ المماليك والأكراد والأتراك.

فالكثرة المادية هي العامل الأساسي في انحطاط أمة الإسلام، واستعادتها زمام السيطرة والمبادرة إنما أتيح لها بعامل غير مادي.

4.واقع الأمة الإسلامية (مُعطيات صِفْرِيَّة، وقوة معطَّلة)

اليوم، تعيش الأمة المسلمة في حال انحطاط واستعمار شاملين، على الرغم مما تقف عليه من ثروات وموارد، مادية وبشرية، وعلى الرغم من أنها تحمل عقيدة الحق التي أخذت بيدها للتفوق فيما مضى. وهي إذ خسرت مواردها بسبب الاستعمار ووكلائه المحليين، فرّطت في قوتها الذاتية، ومصدر طاقتها الأبرز؛ الإسلام! لا نقول إن الأمة اليوم بلا دين، بل هي بلا قيادة، فالإيمان الفطري المتغلغل في الشعوب المسلمة يحتاج إلى من يقوده ويوجهه ويمنحه قوة اليقين ويعطيه شعلة الاندفاع.

منذ سقوط الخلافة الإسلامية بقيت الأمة الإسلامية بلا قيادة؛ أي بلا يقين؛ حيث تحولت مخططات الاستعمار من أسلوب المواجهة المباشرة مع الشعوب المسلمة التي تولت قيادتها قياداتٌ محلية موثوقة، إلى أسلوب المواجهة غير المباشرة القائمة على عنصرين:

- استهداف القيادات الصادقة وتصفيتها، واختراق سلاسل القيادات المحلية، وزرع قيادات بديلة عميلة أو مشوهة.
- الأمة التي تُركت بلا قيادة، استهدف عقيدتَها وأخلاقياتها الإعلامُ المنحرف لتشويه دينها وتحريف قيمها، وتعزيز احتقارها لذاتها، وصناعة قدوات ضالة ومنحرفة للجيل المسلم.

ليس بين الشعوب المسلمة وإحياء عقيدتها إلا توافر شخصيات قيادية صادقة ملهِمة تعايش الناس وتحركهم وتسبقهم إلى التضحية والفداء، وتقدم لهم النموذج والقدوة وتعديهم بسلوكها ومواقفها[15].

هذه **القيادة** ينبغي أن تكون **مسلمة مؤمنة مخلصة معتزة بدينها وهويتها، تكون على مستوى تحديات هذا العصر، تتقن منطِقَه وحيله، وتعرف كيف تتعامل معه بوعي وندّية، ومن دون تهاون ولا استهتار** .

---

14 ينظر بحث: **الانحطاط وأزمة الفاعلية** لبتول جندية، ص3 وما بعد.

15 أما برامج بعض الأحزاب الإسلامية فهي ترى أن إعادة الثقة بأفكار الإسلام تتحقق بأمرين: "العمل الثقافي والعمل السياسي"، وهو الأمر الذي ينتقده النفيسي في برنامج حزب التحرير، فيراه لا يعير التربية ولا تهذيب السلوك والأخلاق أية أهمية. **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية** لعبد الله النفيسي، ص19 وما بعد.

لقد قدمت لنا السنواتُ الأخيرة نموذجين يكشفان بجلاء أهمية القيادة في توجيه الحركة المسلمة، وتسديد مسارها، فحركة طالبان التي تهيأت لها قيادة مؤمنة ذات خبرة، موثوقة محليًا، مجهولة خارجيًا، حققت استقرارًا في الحركة وثباتًا في الاتجاه نحو تحقيق هدف النصر. في حين أن ثورة الشام انتقلت من وضع الانتصار والتفوق إلى الانحدار والهزيمة بسبب الاغتيال الممنهج لقياداتها الموثوقة، وافتقادها إلى سلسلة قيادة وسيطرة[16]، وتحوُّل مواقعها القيادية إلى شخصيات عميلة اخترقت صفوفها بهدوء وخبث.

يتوقع بعض قيادات الحركة الإسلامية أن السلطة هي مصدر القوة، وأن عليهم أن يتحركوا في إطار دولة ليحققوا التغيير الحضاري المنشود، ولكنهم ينسون أن التحرك في شكل دولة، أو في موقع السلطة والحكم، يحدُّ – وعلى عكس ما يُتوقع – من إمكاناتهم الحركية، ويزيد الضغوط عليهم ولا سيما إذا لم يستندوا إلى قوة تحمي وجودهم في السلطة[17]. والأصل أن تكون الحركة دعويةً مجتمعية متغلغلة في عمق المجتمع، وموجِّهة وقائدة له. ومن هذا المنطلق يحذر أحمد فهمي الحركة الإسلامية من التورط في استلام السلطة إلا على سبيل المغالبة، وينصح بأن تحافظ الحركة على برامجها الإصلاحية في المجتمع والدولة[18].

وينبغي التوضيح هنا بأن الحركة عندما تجد الفرصة السانحة لاستلام زمام السلطة فإن عليها أن تقتنصها وألا تفرط فيها، وأن تتحرك على المسارين معًا، متسلحة بأمرين: امتلاك القوة الخشنة (الجيش أو الأمن)، والقوة الناعمة (ولاء المجتمع المسلم ومساندته)، وهذا لا يتحقق إلا بنواة صلبة يُعتمد عليها، وقيادة مجتمعية مسلمة يثق فيها الناس. ولعل أقرب التجارب إلى هذا النموذج هي طالبان التي استمدت الشرعية من سلاحها وكفاحها، وولاء المجتمع المسلم لها[19]. وكذلك نموذج حزب العدالة والتنمية في تركية، الذي حافظ على وجوده في السلطة بتقوية جهاز أمن موثوق، وكسب ثقة المجتمع بالتنمية والخدمات. وإن كان هذا في حد ذاته ينطوي على مخاطر سنناقشها في الفقرات القادمة بإذن الله تعال.

في طريقها للوصول إلى السلطة، تخلت كثير من الحركات الإسلامية عن الفكرة الإسلامية، وحملت برنامجًا إصلاحيًا تنمويًا تهدف من خلاله إلى عدم الصدام مع القوى المضادة. بيد أن معظم تلك الحركات غير المتسلحة بعقيدتها الجامعة، وغير المحمية بالقوة الخشنة، تم إسقاطها قسرًا، ونُكِّل بها، بل انعكس ذلك سلبًا على الحركة الإسلامية الإصلاحية وعلى تدين المجتمع المسلم نفسه.

إن العقيدة الإسلامية هي القوة الحقيقية التي تستمد منها الأمة شجاعتها واجتماعها، ما تحتاجه فقط هو قيادة أمينة تحركها بالإيمان، وتتغلغل في عمقها، وتكون على قدر التحديات المعاصرة. وإن تهميش هذه القوة أو التنكر لها يحول قادة التغيير إلى ضحايا لطموحاتهم وتنازلاتهم وعجزهم وهزيمتهم النفسية.

---

16 **من الدولة العميقة إلى تنظيم الدولة** لجان بيير فيليو، ص259–260. مع ضرورة التنبيه على عدم دقة بعض المعلومات في هذا الكتاب.

17 أسقطت الدولة العميقة المصرية الرئيس محمد مرسي رحمه الله لأنها لم تجد في طريقها قوة تعيقها وتتصدى لها، وعلى الرغم من وجود حاضنة شعبية لحكم مرسي، فإن الأخطاء والإعلام المضاد نجحا في تقليص هذه الشعبية وإسقاط حكم الإسلاميين قبل أن يُسقط مرسي.

18 **مجلة البيان، العالم الإسلامي عوامل النهضة وآفاق البناء**، مقال: **الإسلاميون والطريق إلى السلطة** لأحمد فهمي، ص459.

19 **كيف تسيطر الطالبان على قرية** لمارك سكستون، ص6.

5.شروط صناعة الصحوة الرشيدة

إذًا، كلامنا هنا موجه أساسًا إلى قيادات الحركة الإسلامية، فالمسؤولية معلقة برقابهم لتحقيق الصحوة الرشيدة التي يرضى الله تعالى عنها، ويباركها ويؤيدها. في المقابل فإن الجهود المضادة لإفشال حركة الصحوة وحرفها عن مسارها تستهدف موقع القيادة وتعمل على إسقاطها أو إفسادها أو استئصالها أو اختراقها وإحلال قيادة مزيفة بديلة. ولا يخفى بأن التعامل مع هذه التحديات له جانب قيمي سلوكي، وجانب اجتماعي، وجانب أمني. ولا بد من أن يتوازى العمل على هذه الجوانب معًا. وعلى الرغم من إصرارنا على أن منهج التغيير هو منهج نضال وصدام وتضحية، فإن من واجب القيادات المخلصة أن تجتهد في تأمين عوامل بقائها واستمرارها في العمل الحركي، متسلحة بالحذر والوعي الدائمين.

وسوف نتكلم في الصفحات القادمة على الشروط المهيِّئة لصناعة الصحوة الرشيدة، في القيادة والمجتمع، ونكشف من خلاله الأمراض التي تعاني منها الحركية الإسلامية في العموم، ويمكن أن نلخص ذلك فيما يلي:

١.1. الصلابة النفسية والتربوية

"كلما عظم التحدي اشتدّ الحافز" كما يقول توينبي[20]، فالمجتمعات التي تنشأ في ظروف القِلَّة كالفقر والجوع والجهل تكون مهيَّأة نفسيًا للتحديات، فظروف القلة تجعلها أكثر صلابة، وأقوى على مواجهة التحديات، وأسرع للتضحية لأنه ليس لديها ما تخسره. شرط ألا يضاف إلى ظروف القلة الذلّ، فالذلّ لا ينقذ منه إلا عقيدة وقيادة رشيدة. وقد اجتمع على المجتمعات المسلمة ظروف القلة والذل؛ فأمدّتها ظروف القلة بالصلابة النفسية والعزيمة التي تحتاجها لتكون حاملة لأي مشروع تغيير حقيقي، قادرة على التضحية في سبيله وتحمُّل كلفته، وقد قدمت ثورة الشام نموذجًا حيًا لما نتكلم عليه. ولكن الذي تفتقده المجتمعات المسلمة هو القيادة المخلصة التي تجسد لها الفكرة التي تناضل في سبيلها تجسيدًا حيًا ملموسًا. إن الخذلان والخيانة اللذين وجدهما أهل الشام في قيادتهم أفقداهم اليقين الذي كانوا يبذلون في سبيله ويتحملون لأجله.

لقد ابتُليت الأمة الإسلامية بنوعين من القيادة؛ القيادة المهزومة نفسيًا أمام أعدائها وخصومها، تخدم أعداءها من حيث أرادت أو لم ترد، وهي تجتهد في تزييف فكرتها وعقيدتها لتكسب رضا عدوها وترتفع في نظره، فمعيارها أساسًا هو عدوها، لا فكرتها ولا مصالح مجتمعها، وهذه القيادة تخسر سندها الشعبي بقدر تنازلاتها. والقيادة الانتهازية التي تتكسب بالدين، وتتاجر بالعقيدة، فتُعزِّز لدى المجتمع شكوكَه وميوله الأخلاقية السلبية. أما القيادة المخلصة فتجد نفسها وحدها في مواجهة الأجهزة الاستخباراتية للأنظمة العميلة أو الاستعمارية؛ إما بسبب عدم التحامها بالناس، وإما بسبب عدم عنايتها بالجانب الحركي التغييري والإصلاحي في دعوتها وبرنامجها، وإما بسبب عدم صلابتها، وهشاشتها النفسية.

---

[20] **مختصر دراسة للتاريخ** لأرنولد توينبي، 233/1.

ما نقوله إن الأمة التي زودتها المحن بالصلابة النفسية، ودربتها التحديات على تحمل الأخطار والأعباء والصبر في المواجهة، لم تجد غالبًا القيادة التي تكافئها في صلابتها، وتكون جديرة بقيادتها، فأكثر القيادات تستعجل النصر وقطاف الثمر، ولذلك لا تجد مانعًا من تقديم التنازلات من أجل مكاسب سريعة، مع أن الشعوب وبحسب ما أثبتت الأيام قدمت أمثلة كثيرة في الثبات والصبر حين تجد القيادة الرشيدة، وشعب فلسطين والأفغان وثوار الشام واليمن خير مثال على ذلك.

ولا بد لكل حركة من ابتلاء وتمحيص وامتحان وتثبيت، ولن تجتاز الامتحان من دون صلابة نفسية، فإذا لم تتهيأ لها الصلابة النفسية، فالابتلاء كفيل بإعدادها وتأهيلها.

قلنا إن ظروف القلة تدرب النفس على الصلابة وقوة العزيمة، ولكن القلة قد لا تأتي من عدم الوفرة، فهناك قلة طوعية تأتي من الإعداد التربوي والإيماني، ولذلك فإن الانكباب على المتع والانغماس في الترف بادعاء "ولا تنسَ نصيبك من الدنيا" (القصص /77) يصيب كثيرًا من الحركات الإسلامية بالترهل وانحطاط الهمة والتعلق بالدنيا والتنافس فيها. وهذا في حد ذاته يحبط جهود الحركة ويضعف تأثيرها وهمتها.

بناء على ما سبق، ينبغي أن نوضح أن تذرُّع كثير من قيادات الحركة الإسلامية بالمجتمع المسلم، وأنه غير أهل للتحرك والتغيير، هو مجرد ذرائع يُبرَّر بها الفشل، فقد قدمت الثورات العربية نماذج متعددة لاستعداد الشعوب للتغيير والتضحية والصبر على كلفة التغيير، ولأجل ذلك ينبغي أن تثق قيادات الحركة الإسلامية بالشعوب المسلمة بدلاً من الخجل منها والاستخفاف بها والتعالي عليها، وأن تعدل برامجها بحيث تبدأ بإصلاح داخلي يشمل الصفوف العليا والدنيا فيها.

٢.١. قدوة عاملة (روحية، وخلقية، وتنظيمية)

يقول ناصر العمر: "يجب على العلماء أن يتقدموا لسد الثغرة، وأن يتولوا زمام المبادرة بأنفسهم، وأن يكونوا قريبين من الناس قبل الفتن وفي أثنائها، وألا ينتظروا أن تأتيهم الفرص وهم قاعدون"[21].

فمسؤولية القيادة دعوة المجتمع المسلم وإصلاح حاله والأخذ بيده إلى مستقبل أفضل بل إلى الجنة. ولن ينصلح حال الشعوب بالمحاضرات والمواعظ من دون احتكاكها وتماسها المباشر بشخصيات قيادية عاملة تتمثل الأخلاق والقيم التي تدعو إليها في ذاتها، وتقدمها للناس تقديمًا ماديًا حسنًا يحولها لديها من قيم ظنية مجردة إلى قيم يقينية ملموسة، يقول حسن البنا في مذكراته: "وجاء الدور العملي بعد هذا الاستعداد العلمي، فعرضتُ عليهم أن نخرج للوعظ في القهاوي" ولقد كان شعور السامعين عجيبًا، وكانوا ينصتون في إصغاء، وكنا نرفض ضيافتهم بأدب، وكان هذا المعنى يؤثر في أنفسهم كثيرًا[22]

---

[21] **مجلة البيان، العالم الإسلامي عوامل النهضة وآفاق البناء**، مقال: **دور العلماء في قيادة الأمة** لناصر العمر، ص402.

[22] **مذكرات الدعوة والداعية** لحسن البنا، ص65-66.

أما تحويل مفهوم القيادة إلى مفهوم تنظيمي حزبي متحرر من الضابط السلوكي والأخلاقي والقيمي، فهو يجرد القيادة من قوتها الفاعلة والمؤثرة، ويسلبها دورها التغييري العميق، والتوجيهي القائم على الثقة والولاء والاقتداء. ولكسب الحاضنة الشعبية لم يجد حملة هذا المفهوم أمامهم إلا طريقين: المال، والإعلام.

إن القيادة التنظيمية المنضبطة بالضابط القيمي والأخلاقي، والملتزمة بالولاء للفكرة (العقيدة)، والعاملة بها، والمجسدة لها، هي قوة جبارة محددة الاتجاه، شرط ألا تغرق في الحزبية، وتؤثر الولاء على الالتزام، ومصلحة الحزب على مصلحة الجماعة، وأن يكون برنامجها قائمًا على أساس الولاء للإسلام، والاعتزاز بالانتماء إليه قبل الانتماء للحزب والجماعة.

إن القيادة الروحية للمجتمع أهم من القيادة الحزبية، فالقيادة الروحية تزرع القيم المشتركة في المجتمع وتدفعه باتجاهها، وستجد المجتمع بعد ذلك يبدع في التطبيق والإنتاج، وستتشكل بناء على القيم المشتركة جماعات حزبية متعددة تسهم في تنظيم المسار وتوجيهه، شرط ألا تبتلى بمرض التعصب والأثرة، وهو آفة نفسية خُلُقية تحتاج إلى تهذيب إيماني وتربوي.

١.3. دعم وجود سلاسل قيادة مخلصة

من عيوب القيادة المركزية ارتباط مصير الحركة بوجودها، ولأجل ذلك، ولتجنب مخاطر استئصال الحركة باستئصال القيادة، ينبغي بناء المسار التغييري على محورين متوازيين:

- شبكة قيادة واسعة ومتجذرة عمقًا في مختلف مفاصل المجتمع.
- ربط الحركة بالفكرة لا بالأشخاص.

نعود إلى خطر وأد الحركة باستئصال قياداتها، وهذا ينبغي توقعه والتجهز له بتطوير الأجهزة الأمنية والاستخباراتية. نضيف إلى ذلك كله بناء سلاسل قيادة قوية ومتنوعة ومتجذرة في المجتمع، بحيث تحفظ تماسك المجتمع وتوازنه عند فقد القيادات، وسلاسل القيادة هذه ينبغي أن تقوم على أساس الالتزام العملي والسلوكي والانضباط الأخلاقي لا الحزبي، والتحقق بالقيم وتجسيد الفكرة عمليًا للناس .

والأصل أن تعمل هذه الشبكة وتترابط في علاقة سرية غير ظاهرة ولا ملموسة، وأن يكون الولاء فيها للفكرة لا لتنظيم ولا لحزب، وأن تبنى على أساس الإخلاص لا الانتماء.

وجود القيادة ضروري لتحقيق الفكرة في الواقع وربط الناس بها، والأصل أن ينتقل الناس من الأشخاص إلى الأفكار كما يقول مالك بن نبي، وأن يرتبط المجتمع بالفكرة المشتركة وأن يكون ولاؤه لها لا للأشخاص الذين يمثلونها، مهما كانت أهمية هؤلاء الأشخاص. ولعل استمرار الدعوة الإسلامية بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم ونهوض مجتمع الصحابة بعبء الدعوة والفتح خير مثال لما نقصد.

١.4. خطاب ديني وفكري وسياسي مبدئي

تحت دعوى فهم العصر والوعي بالواقع اندفع كثير من القيادات المتصدرة للحراك الإسلامي السياسي والفكري إلى تقليد الغرب واتباعه في مبادئه السياسية والفكرية، وتبنوا منهجًا ذرائعيًا يبررون من خلاله تنازلات جوهرية تُذهب

أصول المشروع الإسلامي الذي يستقي قيمته من مبادئه وأركانه العقدية، وتحوِّله إلى سباق محموم لتحقيق المكاسب المادية والإنجازات الدنيوية.

ليست المشكلة في التنازلات وحدها، المشكلة الأكبر في الهزيمة النفسية التي يعيشها هؤلاء تجاه قضيتهم، وتجاه الغرب. وهذا يحملهم على تحريف قضيتهم لتناسب مبادئ الغرب ومثله ومقبولاته، فضلاً على تقديم أي نوع متاح من التنازلات لكسب رضا الغرب وقبوله واحترامه.

لقد تحول المشروع الإسلامي عند هذا النوع من القادة إلى مشروع للتقدم العلمي والاقتصادي والعمراني، أما العقيدة والفكرة فما يكفيهم منها وجودهم هم في هذا المشروع، فهم الضامن للفكرة والحامي لها والممثل الحصري لها فقط[23].

إذا تذكرنا أن المشروع الإسلامي هو في أساسه قضية إيمان ودعوة، وليس قضية عمران، لوجب علينا أن نعلم أن شرط التوفيق فيه هو "إن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم" (محمد/7)، أما العمران والمكاسب فهما نتيجة ومكافأة وليسا هدفين.

عودة الخطاب السياسي الإسلامي إلى أصوله المبدئية القيمية لا يضمن كسب الشارع المسلم فقط، بل يعيد العقيدة (الفكرة) لتكون محورية في المشروع، وتجمع حول المشروع المخلصين، وليس الوصوليين وحدهم؛ فالخطاب المبدئي القيمي يربط الحركة بالإخلاص والفداء والبذل، وهو ليس خطابًا قيميًا دعائيًا، بل خطاب قيمي عملي، يبدأ بتعليم المبادئ الدينية والأخلاقية، ويمر ببرامج تربوية للتدريب العملي على الالتزام، وينتهي بالمواقف والأفعال، ابتداء من القادة وسلاسلها التنظيمية، وانتهاء بالأمي البسيط في الشارع.

الحفاظ على خطاب الهوية الدينية، مقابل الخطاب السائد اليوم المستند إلى القوميات أو برامج التقدم والتنمية، يقدم قوة دفع هائلة للحركة، فهذا ما تنتظره المجتمعات المسلمة أساسًا.

يحملنا التأمل في مصائر الحركات الإسلامية التي حملت خطابًا مهادِنًا على اكتشاف عامل مهم تدخَّل في رسم خط ومسار هذه الحركات، ولن نستشهد هنا بحركة طالبان في أن الالتزام بالمبدأ لا يستلزم الهزيمة دومًا، كما يحلو لبعضهم أن يقنعنا بناء على التجارب المريرة التي مرت بها حركات إسلامية كثيرة، بل لنأخذ النموذج التركي مثالاً ولندرسه في ضوء هذا المعطى، نقصد الالتزام بالمبدأ والنضال في سبيله. معلوم أن حزب العدالة والتنمية أعلن منذ بداية تأسيسه التزامه بالعلمانية، وأنه ليس حزبًا إسلاميًا، وقد استطاع الحزب النجاح في البقاء في السلطة على الرغم من الحرب الشرسة ضده، وإذا فتشنا عن عوامل هذا النجاح في وقت تعرضت فيه أحزاب إسلامية مماثلة لنكبات قاصمة، لوجدنا أنه أمران: استغلال السلطة وسيلةً لإحداث تغيير قيمي عميق في داخل المجتمع، والثاني "قلب المحارِب" الذي امتاز به قادة الحزب، وعلى رأسهم أردوغان، فلم ينسوا أنهم في حرب، أو أن الحرب ابتدأت باستلامهم للسلطة،

---

[23] هذا المبدأ صحيح في العموم، نقصد أن الضامن للفكرة هم الرجال المؤمنون بها المتبنّون لها، وليس النظام ولا المؤسسات ولا الفكرة نفسها، فالفكرة تزدهر وتنتصر عندما يحملها رجال موقنون بها، وتخبو وتتخشب عندما يحملها قوم خائرو العزائم ضعيفو الإرادة مهزومون.

وعليهم التحرك السريع لامتلاك أذرعهم القتالية الفعّالة للتصدي لحملات الدولة العميقة وأذرعها الضاربة في عمق المجتمع التركي[24].

بمعنى أن البرنامج المعلن للحزب لم يلغ وجود برنامج رديف يتحرك باتجاهه الحزب، ولم ينفِ التزام الأعضاء الذاتي تجاه المبدأ. وهذا على عكس ما نراه لدى دراويش السياسة الإسلاميين الذين تبنوا الفكر التنازلي بإخلاص ووفاء، فراحوا هم ضحية بساطتهم في تخيل طبيعة الصراع، وليونة عريكتهم في خوضه.

من المهم أن ننوه هنا بما ذكره رئيس الحكومة التركي السابق أحمد أوغلو في كتابه عن أن الهوية الإسلامية هي عمق إستراتيجي لتركية، وقوة عالمية واعدة يمكن الاعتماد عليها، ويجب التحالف معها[25]، وما يعتقده مهاتير محمد في أن "أعمالنا تجعل الإسلام دينًا مبجَّلاً وقويًا"[26]. وقد حمل كتاب أردوغان "نحو عالم أكثر عدلاً" خطابًا سياسيًا قيميًا يلتقي مع مفهوم التنمية والاقتصاد القيمي الذي يشرحه مهاتير محمد في مذكراته، وكلاهما يتبنى مبدأ العدالة، وهي قيمة إنسانية جامعة وفاعلة، ولكن لن تكون كافية وحدها لأمة الإسلام؛ لأن مبدأ العدالة العالمي لا يحمي حقوق المسلمين، ولم يحقق النظامان التركي والماليزي النجاح بهذا المبدأ إلا لأنه كفل حقوق غير المسلمين.

في سياق المبادئ لا بد من الاتفاق على تعريف للمبادئ الكلية المحْكمة في الإسلام، والتي لا تقبل مساومة وتتسم بالإجماع[27]، ويمكن الخروج من الخلافات بالاحتكام إليها، ويُترك ما يُختلف عليه لكل شعب من الشعوب المسلمة يشتغل عليه ويجتهد فيه[28].

5.١. تبسيط العقيدة الدينية

إن الموروث العلمي المترف الذي أنتجته الحضارة الإسلامية ليس هو الطريق المثالي المباشر إلى دين الإسلام، فالصحابة الذين حملوا الدين للعالم في مرحلة انطلاق الإسلام لم يعرفوا هذه العلوم، ولم يدخلوا إلى الإسلام عن طريقها، بل دخلوا الدين الذي علمهم إياه الحبيب المصطفى عليه الصلاة والسلام في كلمات قلائل، وفي مفاهيم بسيطة فطرية مطلقة قريبة من النفس البشرية، وتلتقي عليها النفوس، وتجمع على أهميتها وضرورتها.

إن معظم العلوم التي أُنتجت في العصور اللاحقة تأثرت بظروف إنتاجها، ولا سيما علوم العقيدة الإسلامية التي تطورت بسبب المساجلات الدينية مع أتباع الديانات الأخرى، وردًا على العلوم الفلسفية والعقلية التي ورثتها من الحضارات السابقة.

---

24 قد يُنكَر علينا هذا التحليل، ولكننا بنيناه بناء على تحليل سياسة أردوغان وتوجهات حكومته، ومع أن لدينا انتقادات للتجربة التركية، فإنه من الضروري التوضيح للعالم الإسلامي المبهور بالتجربة التركية بأن عوامل نجاح هذه التجربة ليس التنازل في المبدأ، ولكن عوامل أخرى ينبغي الانتباه إليها والاستفادة منها.

25 **العمق الإستراتيجي** لأحمد أوغلو، ص282 وما بعد، وص295 وما بعد.

26 **طبيب في رئاسة الوزراء** لمهاتير محمد، ص581.

27 وهو إشكال ناقشه مهاتير محمد انطلاقًا من الشعور بأهميته وبعد أثره: **موسوعة الدكتور محضير محمد** لمهاتير محمد، 1/33-34. وكتابه: **طبيب في رئاسة الوزراء** لمهاتير محمد، ص571 وما بعد.

28 **مجلة البيان، العالم الإسلامي عوامل النهضة وآفاق البناء**، مقال: **دور العلماء في قيادة الأمة** لناصر العمر، ص404.

إن الترف العلمي والعقلي هو مثل الترف المادي تمامًا، فكما أن الترف المادي يبتلي النفس بالخمول وانحطاط الهمة، وكذلك فإن الترف العلمي يبتلى النفس بترك العمل والاكتفاء من الإنجاز بروعة القول وعبقرية الفكر، وهو آفة الأمم، ومتنفَّس مزيف لطاقتها ودوافعها الحركية، كما الرياضة البدنية تمامًا[29]. تستطيع المعرفة البسيطة أن تُترجَم إلى سلوك وأفعال، أما المعرفة المترَفَة فغايتها رياضة العقل وإبهاره مثلما تبهر العينَ قطعةٌ خزفية متقنة الصنع.

إن البناء على التدين الفطري البسيط لدى عامة المسلمين هو أول الطريق لإصلاح المجتمع المسلم، فترميم الخلل حينئذ يكون هينًا ومرنًا، ويتعافى قادة الدعوة في الوقت نفسه من آفة التعالي على مجتمعاتهم، ومن عبء المشقة في تصور المهمة الدعوية والإصلاحية الملقاة على عواتقهم.

تبسيط العقيدة الدينية، إلى جانب تمثيل الدين وأخلاقياته في سلوك شخصيات قيادية؛ شرطان كافيان لبعث عقيدة الإسلام الحية في النفوس والمجتمع لتكون المحرِّك الدافع في عملية إصلاح المجتمعات المسلمة، والنهوض بها لتكون فاعلة ومؤثرة في مسار الحركة الإصلاحية، وفي المحيط التاريخي والعالمي.

٦.١. تعزيز الاتجاه الأخلاقي السلوكي

"إن الذي ينقص المسلم ليس منطق الفكرة. ولكن منطق العمل والحركة، فهو لا يفكر ليعمل، بل ليقول كلامًا مجردًا"[30]! ينتشر في المسلمين المتدينين مظهران من مظاهر التدين: التدين العلمي، والتدين الشكلي. فالدين يقاس لديهم بمقدار حفظ النصوص والمتون، وبمقدار الالتزام بعبادات شكلية خارجية كالحجاب واللحية والسواك، لا بمقدار الالتزام العملي والانضباط الأخلاقي والسلوكي بقيم الإسلام وواجباته.

وإن إعادة الآصرة فيما بين الدين والالتزام العملي لا يتحقق بالخطب والمواعظ والمحاضرات والدورات التدريبية، ولكن يتحقق بمدى تجسد هذا السلوك في شخصيات حية تعيش مع الناس وتختلط بهم، وتُعْديهم بسلوكها ومواقفها، وتجلّي لهم عصر الصحابة، وتعيد للدين اليقين الذي فقده الناس مع الزمن وبتخلي أهله عنه .

إذًا فبرنامج الإصلاح يبدأ باستعادة الدين الأسير في الكتب والأسفار، وإخراجه إلى الحياة الحقيقية ليكون مؤثرًا وموجِّهًا، وصانعًا لنموذجه الأدبي والحضاري، فيغدو يقينًا راسخًا في النفوس لا معلومة ظنية في العقول، قادرًا على ضبط سلوك الأفراد وترويض غرائزهم؛ بتعبير مالك بن نبي[31]. فالدورة الحضارية تبدأ عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين كما يقول كيسرلنج[32]، "والأمم كلما عرفت أن تضبط غرائزها، أي كلما اكتسبت عزمًا، أي كلما استطاعت أن تسيطر على نفسها، تكون قد أدركت أهمية النظام وضرورة التضحية بالنفس في سبيل مثل عالٍ والارتقاء إلى الحضارة"[33].

---

[29] ينظر: **سقوط الحضارة** لكولن ولسون، ص10-11.

[30] **شروط النهضة** لمالك بن نبي، ص96.

[31] **شروط النهضة** لمالك بن نبي، ص68.

[32] **شروط النهضة** لمالك بن نبي، ص70.

[33] **السنن النفسية لتطور الأمم** لغوستاف لوبون، ص48.

١.7. الولاء للأمة والتناصر الإسلامي

تحتاج المجتمعات أن تنتظم وفق نظام ما، فالبدو يتنظمون في قبائل وعشائر، والمدن تنتظم وفق أسر ومهن وطرق، والأحزاب أسلوب من أساليب التنظيم السياسي، والأمم وفق دول وتحالفات. ولا غنى عن هذا التنظيم أو أي شكل من أشكاله، شرط ألا يُتطرّف في الولاء إليه على حساب المجموع الذي ينتمي إليه، فيغدو عاملاً من عوامل الهدم والتفرق بدلاً من أن يكون عاملاً من عوامل التنظيم والاجتماع.

لقد سمّى الله تعالى المسلمين "أمة"، أمة واحدة على اختلاف قبائلهم وجماعاتهم وقومياتهم.. وإن الانطلاق من مفهوم الأمة في مشروع الصحوة يمنح الحركة قوة عظيمة ممتدة.

على الرغم من أن الشعوب المسلمة تعاملت مع الثورات العربية من منطلق الولاء للأمة في التناصر والتعاضد، بيد أن الثورات نفسها تحركت محليًا، وانشغلت بمشكلاتها الخاصة من دون الاهتمام بالتنسيق مع الثورات الأخرى أو الاستفادة منها، أو التنسيق مع الشعوب المسلمة الداعمة. وقد أفقد هذا الإهمالُ الحركاتِ الثوريةَ فرصتها في تبادل الخبرات والموارد، وجعلها فريسة للمخططات الاستعمارية المحلية التي استفادت من عزل الثورات من أجل تصفيتها.

في المقابل فشل الثورات وأخطاؤها عزز الشعور بالعزلة لدى الشعوب المسلمة، وأكد لدى قياداتها أهمية الانغماس في تحقيق المصالح المحلية والقومية بعيدًا عن المصالح المشتركة.

لقد قدم لنا تاريخ المسلمين الطويل نماذج كثيرة للعاقبة المؤسفة للدول والجماعات التي آثرت المصلحة الخاصة على مصلحة الأمة، وعلى العكس من ذلك فقد كان التأييد الإلهي إلى جانب القادة الذين تحركوا على أساس وحدة الأمة ووحدة مصيرها (صلاح الدين، قطز).

آفة التحزّب هي فكر وبرنامج يصنعه القادة، وهم مسؤولون عن علاجه في الصفوف الأدنى، أما القادة الذين لا يعتقدون بضرورة الولاء للأمة، ولا يقدرون الرابطة الجامعة مع الشعوب المسلمة الأخرى، فهم يتخلون أولاً عن سند وقوة عظيمة يعتمد عليها، وثانيًا يخسرون تأييد الله تعالى وتوفيقه.

في إطار المنظومة الفكرية، فإن زرع قيمة الولاء للأمة والارتباط بالفكرة لا بالتنظيم ولا بالأشخاص ينتج عنه لدى المجتمع إبداع في التفاعل الذاتي، والإحساس بالمسؤولية الفردية تجاه القضية، على عكس التحرك بالولاء الحزبي الذي يربط الدافع الذاتي بالإيعاز الخارجي، ويجرده من وازع الالتزام الذاتي تجاه الفكرة؛ (نموذج سليمان الحلبي).

إن الاجتماع على أساس المبدأ والفكرة (العقيدة) يوجد حركة منظمة بالفكرة لا بالحزب، فضابطها مبادئ الفكرة وقيمها ومكوناتها، لا الهيكل الحزبي، ولا خطط عمل الجماعة. هذه الحركة الرحبة الواسعة المنتمية إلى الفكرة هي شكل من أشكال **الفوضى المنظمة بالأفكار والقيم** لا بالهياكل والتنظيمات، وهذا الشكل عصي على الاختراق والاستئصال، لأنه حركة شعبية عميقة غير واضحة القيادة، ولا يمكن إجهاضها باغتيال قادتها، وهو العامل الذي أنتج قيادات المقاومة الإسلامية في فترة الاستعمار.

١.8. إحياء فريضة إصلاح المجتمعات (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

إن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي آلية إصلاح المجتمعات؛ بحيث يكون المجتمع نفسه رقيبًا على سلوك أفراده، وضابطًا لها، وإنكار المنكر بين الناس يحمي المجتمع من تفشيه والمجاهرة به فيه، وحين يظهر الفساد ويتفشّى فإن الله ينذر المجتمع بالعقوبة العامة.

نظام القيم لا يحميه مؤسسات وأنظمة وقوانين، ولكن يحميه أشخاص مخلصون له، ومستعدون للتضحية في سبيله، بل المؤسسات نفسها يتعطل عملها وتتحول إلى منتِج شرس ومحميّ للفساد إذا فسد القائمون عليها، وتوقف المجتمع عن مهمة الإصلاح بالأمر بالمعروف والنهي عن النكر؛ لعامة الناس وخاصّتهم. وهذا الفهم يوضح لنا ما نتوهمه من أن نظام الدولة الحديث القائم على المكاسب والفردانية يمكن بحال من الأحوال أن يحمي القيم والأخلاق بالمؤسسات وحدها، من دون إصلاح مواز للمجتمع وتعويده على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن هنا جاء قولنا إن **الإنسان هو هدف الإصلاح**.

ونعود إلى فرضيتنا الجوهرية؛ بأن **القادة هم أصل عملية الإصلاح**، فإذا توقف قادة المجتمع عن القيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتنكروا لتلك المهمة العظيمة، فإن الناس سيتقبلون المنكر، ولن ينكروه فيما بينهم.

يتصدى لمقام القيادة كثيرون، ولا يثبت إلا أولئك الذين ينجحون في امتحان الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب ثقيل تُختبر فيه النفوس والإرادات والإيمان، والثبات في أداء هذا الواجب هو ما يؤهل الشخصية للقيادة، ويجمع حولها الناس، وإن من شرط القائد أن يتصف بالقوة والأمانة. وحين يُقدِّم القائدُ المصلحُ هذا النموذجَ في الثبات والتضحية تنتقل عدوى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر للناس.

إن مشروع الإحياء أو الصحوة هو مشروع إصلاح في أساسه، وهو طريق المصلحين من قبل ومن بعد، وتفسد المجتمعات بذهاب المصلحين، وتوقُّف القيادات المجتمعية عن القيام بهذا الواجب مؤذن بفساد المجتمع وانحلاله وظهور المنكر فيه.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس خطبة تُقال، ولكنه مواقف وأفعال مثل غيره من شروط الإصلاح، وإن توقع الصحوة الإسلامية من دون توافر هذا المعدن من الرجال عبث، وحتى لو برزت بعض النماذج الناجحة التي حققت التقدم والعمران، فإننا نعود ونذكر بأن هدف الإسلام ليس تحقيق الرفاه المفضي للترف والفساد، بل الهدف **إصلاح حياة الناس بالدين**، هذا هو هدف الإصلاح الأساسي في الإسلام.

١.9. تعزيز مفهوم التضحية والبذل على حساب مفهوم المكسب والمصلحة (النواة الصلبة)

لقد حرصت نماذج رائدة من المشروعات الإصلاحية في العالم الإسلامي منذ النصف الثاني من القرن المنصرم على تصدير برنامج سياسي وإصلاحي يهدف إلى تحقيق التنمية، وليس الإصلاح القيمي والأخلاقي، ولا إقامة شعائر الدين، وهو تحول تام عن البرامج السياسية الإصلاحية الأقدم التي برزت في العالم الإسلامي والتي قامت أساسًا على العقيدة والقيم كالإيثار والتضحية والبذل.. ويمكن أن نتذكر في هذا السياق العهد الذي انطلقت منه جماعة الإخوان المسلمين التي

تمثل النواة لكثير من الحركات الإسلامية: "**ما الطريق العملية إلى عزة الإسلام وخير المسلمين؟ لقد سئمنا هذه الحياة، حياة الذلة والقيود... وكل ما نريده الآن أن نقدِّم لك كل ما نملك لنبرأ من التبعة بين يدي الله**..."[34].

إن تحويل المشروع السياسي الإسلامي من مشروع إصلاحي قيمي إلى مشروع تنمية وخدمات، يعزز دوافع الكسب والمصلحة لدى القيادات ولدى القاعدة ولدى المجتمع على حدّ سواء، فتقوم الحركة أصلاً على شخصيات منتفعة لا مؤمنة، وتسعى لتحقيق المكاسب لا للتضحية في سبيل القضية والقيم؛ هذا في العموم، وفي أصل المبدأ.

تأسيس نواة صلبة للمشروع الإصلاحي تمنحه الرسوخ والاستمرار، يحتاجُ إلى شخصيات مؤمنة مضحية لا إلى شخصيات منتفعة متكسِّبة. وحين يجتمع الترف "الرفاه" إلى جانب القيم النفعية فإن المجتمع نفسه يكون مترهلاً غير قادر على التصدي للتحديات ومواجهة الأخطار، وسرعان ما يتخلى عن قادته وقضيته؛ لأنه مجتمع بلا قضية ولا إرادة.

إن المشروعات التنموية قد تمهد لأرضية سهلة للتحرك، وتمنح حمَلَة المشروع الإسلامي طابعًا تقدميًا يجعلهم مقبولين من قبل الناس، ولكن ذلك لا يضمن لهم الولاء الذي يحتاجونه حين تكون المواجهة مع الباطل حتمية بل مفروضة .

نتفهم طبيعة التحديات التي واجهتها بعض التجارب الإسلامية، والضرورات التي أجبرتها على تبني سياسة معينة، ولكن المشكلة في أن تتحول هذه السياسة التي أفرزتها ظروف الضرورة إلى مبدأ ومنهج أصيل مبرَّر ومؤصَّل مطلقًا في غير مقام الضرورة! بل هو قصور إستراتيجي كما يقول أحمد أوغلو: "إن تحديد إستراتيجية دولة ما بناء على تهديد خارجي ذي محور أحادي هو انعكاس لنظرة قاصرة؛ أما تحديدها بناء على التهديد الداخلي فهو مؤشر ضعف يستفيد منه المنافسون في الخارج"[35]. وعلى الرغم من تشابه ظروف دول العالم الإسلامي، فإنه من الضروري اقتناص الفرص والبناء على ما تم إنجازه، والتحرك وفق الآفاق الجديدة المفتوحة، لا خنق الحركة بالضرورة وبتحديات تم تجاوزها.

١.10. تعزيز النزوع الجماعي، وعوامل التنظيم (الاجتماعية، والمهنية)

الأمة هي أساسًا كتلة بشرية تجتمع حول قيم مشتركة، وتحتاج الأمة أن تعزز قيمها المشتركة دومًا لتحافظ على وجودها وتمنع تفككها، فإذا تغلب النزوع الفردي، والقيم الفردية، على مصلحة الجماعة وقيمها، فإن الأمة تسير باتجاه الانحلال والتفكّك.

وهناك شكلان من أشكال التنظيم يحتاجهما المجتمع: التنظيم الهيكلي، والتنظيم القيمي. كلاهما يحتاجه المجتمع للحفاظ على هويته وتماسكه، ووحدة بنيته، واجتماع كلمته. والاجتماع أهم ما يميز المجتمع والأمة، وتحرص الأمة على حمايته بتعزيز النزوع الجماعي في الأفراد، وزرع قيمة الولاء للجماعة، وإيثار مصلحة الجماعة على مصلحة الفرد. وربط وجود الجماعة بالفكرة؛ أقوى عامل للاجتماع والتعصيب، وجمع الناس حولها. ويدعم هذا المسار ما تكلمنا عليه من ضرورة ربط الناس بالفكرة (العقيدة) والقيم لا بالأشخاص، وجمعهم حولها.

---

34 **مذكرات الدعوة والداعية** لحسن البنا، ص95-96، وص98 وما بعد..

35 **العمق الإستراتيجي** لأحمد أوغلو، ص86.

وقد اشتملت الشريعة الإسلامية على مجموعة من القيم والشعائر التي تعزز النزوع الجماعي وتؤصله في نفوس الأفراد كالعبادات الجماعية، وتشجيع العمل تحت راية إمام ..

وفي ظل سيادة النزوع الفردي في العالم بتأثير القيم الغربية التي جعلت الإنسان محور الكون والحياة، كان من الضروري معادلة هذا الاتجاه بتعزيز النزوع الجماعي في الشعوب المسلمة.

11.١. قوة اقتصادية جمعية مصدرها قيمي

إذا تغاضينا عن وفرة الموارد لدى الشعوب المسلمة، لأنها في الغالب منهوبة، فإن علينا أن نعي أن الحركة الإسلامية ستواجه تحديات التمويل، ومخاطر الحصار الاقتصادي، وتجفيف منابع التمويل، وإن معالجة هذا الخطر المتوقع يمكن أن يتحقق على مستويين متوازيين: الأول الجانب القيمي، والثاني الجانب التنفيذي.

كما سبق أن وضحنا بأن ربط الحركة بالقيم لا بالمكاسب، وتدريب المنخرطين فيها على إيثار مصلحة الجماعة، يجمع حولها أولئك الذين يتصفون بالبذل والصبر، فيكونون هم مصدر تمويل الحركة، ويتحملون في سبيلها ظروف القلة والفاقة.

أما الجانب التنفيذي فهو يماثل النظام المالي لدى حركة الإخوان المسلمين أو ما يسمى بسهم الدعوة[36]؛ حيث تعتمد الحركة في تمويلها على الإسهامات المالية للمنتمين للحركة أو المساندين لها. وهذا المدد المادي تعتمد سيولته على **قوة العقيدة والولاء للفكرة**، وسوف تُبتكر أساليب مناورة مناسبة للظروف والعوائق المختلفة.

6.العوامل الداعمة

إن العوامل الأخرى التي تبدو ضرورية لانطلاق الحركة، هي عوامل داعمة ومعزِّزة، وليست شروطًا لازمة، فهي تدعم الحركة ولا تشترط في انطلاق الحركة، وعندما تنجح الحركة في انطلاقتها تتحقق المكاسب وتتوافر الموارد التي تحتاجها الحركة لحماية وجودها وتعزيز قدراتها، بما تبلغه من الاستقطاب والانتشار.

ويمكن أن نذكر من العوامل الداعمة:

1.6. استقطاب المبدعين ورعايتهم (عقديًا، وأخلاقيًا، وعلميًا)

لما صار مفهوم الصحوة الإسلامية محددًا بالتنمية، فقد غدا معيار الكفاءة فيمن يعتمد عليهم ويتولون مواقع التأثير في سلاسل القيادة هو الخبرة العلمية والتقنية، ولم يعد معيارا الإخلاص والأمانة يُعطَيان الأولوية في اختبار معدن الرجال واختيارهم! فالإنسان البسيط لو تحلى بصفة الإخلاص والقوة، خير من الخبير إذا تجرد من الإخلاص والأمانة، فهذا سيكون ماهرًا في تسخير المشروع نفسه لمصالحه، وفي عقد صفقات على حساب المشروع لخدمة منافعه الخاصة، أما المخلص فسيجتهد في الاستعانة بكل الخبرات التي تتفوق عليه خدمةً للمشروع وتطويرًا له. وهذا الأمر اختبرناه في ثورة الشام ولمسنا آثاره بعيدة المدى على مسار القضية ومصيرها (قادة الائتلاف، وقادة الميدان الذين تمت تصفيتهم جميعًا)، يقول لوبون: "وخُلُق الأمة لا ذكاؤها هو الذي يُعَيِّنُ تطورَها في التاريخ وينظِّم مسيرَها"[37].

[36] **مذكرات الدعوة والداعية** لحسن البنا، ص299.

[37] **السنن النفسية لتطور الأمم** لغوستاف لوبون، ص50.

وهذا لا يقصد منه استبعاد الكفاءات، بل على العكس، الأصل أن يجتمع معيار الكفاءة مع الإخلاص، وأن يُجتهد في استقطاب الخبرات المسلمة للمشروع، ولكن سلسلة القيادة ينبغي أن تنحصر فيمن يتحقق فيهم شرط الإخلاص والقوة (القوة في الشخصية وعدم الاهتزاز، والجرأة في اتخاذ القرار، والثبات على الحق، والوعي بالواقع)، فالحركة تحتاج إلى مخلص قوي لا إلى مخلص ساذج ولا إلى محترف خائن. وإن عدم وعي الهوية أو تناقضها هو أحد أهم الأسباب لعدم الكفاءة الإستراتيجية كما يقول أوغلو[38].

2.6. تحدّي الإعلام

بات الإعلام اليوم سلاحًا يهدد الدعوة والحركة الإسلامية شأنه شأن الجيوش والعتاد العسكري، فهو قادر أن يسقط الدعوة، وأن يشوه صورتها، بل أن يحرف فكرتها وعقيدتها، ويحل محلها عقيدة مشوهة ومناقضة.

وكما أنه يجب على الحركة أن تروج لفكرتها إعلاميًا، وأن تحضر بقوة في كل منصات الاستقطاب، فإن عليها في الوقت نفسه أن تنتبه إلى أن تسويق الفكرة أهم من تسويق الشخصيات والمشروع التنظيمي، بل يجب الاهتمام بتسويق الفكرة والمبادئ التي يقوم عليها المشروع، فالقيادة تثبت نفسها على الأرض وبالقرب من الناس، لأن الإعلام قادر على أن يصنع قيادات وقدوات مزيفة ويروّج لها ليجمع حولها الناس.

إن الاهتمام بتسويق الفكرة هو كما ذكرنا يجمع الناس حول الفكرة، ويترك لهم حرية التنظيم والإبداع في نصرة الفكرة وتحقيقها، وفي حال تم استهداف قيادات الحركة فإن الحركة المرتبطة بالفكرة لا تنحرف بل ترتبط بأصولها وثوابتها، كما كان حال الصحابة بعد وفاة الرسول صلى الله عليه وسلم، وحال أجيال الأمة التي جددت حركة الحضارة الإسلامية جيلاً بعد جيل.

بالإضافة إلى ذلك، فإن الإعلام وتقنياته الحديثة يمكن أن تمثل تهديدًا أمنيًا للقيادات، ولأجل ذلك ينبغي التعامل معه بحذر ووظيفية. لقد تجنب قيادات حركة طالبان الظهور الإعلامي والتكنولوجية الحديثة، وقد أسهم ذلك في الحفاظ على سلاسل القيادة من الاختراق والتصفية، في حين استهتر كثير من قادة ثورة الشام في التعامل مع الإعلام، فكشفوا هوياتهم ومواقعهم فسهل ذلك اختراقهم وتصفيتهم.

النتائج والتوصيات

- إن الأزمة التي تمر بها الأمة والحركة الإسلامية في طريقها إلى الصحوة الرشيدة هي أزمة عقيدة أولاً، أو هو مأزق انسحاب العقيدة من الحياة وعجزها عن توجيه المجتمع، ولن يستجمع المجتمع المسلم إرادته للنهوض إلا عندما تعود عقيدته حية فتكون له دافعًا ومحرّكًا. وقد بيّنا أن العقيدة لا تغدو حية إلا إذا كانت يقينية مجسدة في أشخاص وأفعال تعدي المجتمع وتزرع فيه اليقين بالفكرة. ومن تتجسد فيهم الفكرة (العقيدة) هم قادة التغيير.
- بناء على ما سبق فإن مشكلة تخلف الشعوب المسلمة هي أزمة قادة لا أزمة شعوب، فالشعوب بلا قيادة رشيدة ضائعة متخبطة كالأيتام في مأدبة اللئام. هناك "ثنائية قسمت المسلم قسمين: صلاته من ناحية، وطعامه من

[38] **العمق الإستراتيجي** لأحمد أوغلو، ص82.

ناحية، قلبه من ناحية، وسيفه من ناحية أخرى" نتيجة ابتعاده عن المبدأ الذي أقره القرآن الكريم: "قل إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين" (الأنعام 162)[39]. وهذا الانفصام الذي تعاني منه الأمة اليوم بين دوافعها وسلوكها، ناتج عن تفشي هذا المرض في قدواتها وقاداتها، وإذا لم توضع البرامج للإصلاح في مستوى القيادات أولاً وتهيئة قيادات عاملة مخلصة، فإن الأمة ستسير خلف قدواتها العاجزة، وتستمر في حالة الانفصام السلوكي الذي تعيشه في حياتها، وتكرر هزائمها المؤلمة.

• يتماشى اليوم في الحركة الإسلامية تياران بارزان؛ تيار الكفاح السياسي، وتيار الكفاح العسكري. الأول يرفع شعار التنمية، والثاني يرفع شعار التحرير. ويعتبر حزب العدالة والتنمية التركي نموذجًا ناجحًا للتيار الأول، وتعتبر حركة طالبان نموذجًا ناجحًا للتيار الثاني. في حين تعتبر التجربة الإخوانية في مصر في عهد مرسي رحمه الله نموذجًا فاشلاً للتيار الأول[40]، وثورة الشام نموذجًا فاشلاً للتيار الثاني. ولو فتّشنا عن أسباب الفشل في التجربتين على اختلاف منهجهما والتيار الذي تنتميان إليه لوجدنا أنها الشخصيات القيادية القائمة على المشروعين؛ حيث لم تحمل روح القتال في التجربة الأولى، ولم يتهيأ لها الخبرة ولا الوعي بالواقع في التجربة الثانية. وهذا يعيدنا إلى أن الشخصيات القيادية هي التي تصنع النصر، وترسم مسار الحركة، وإصلاح الحركة يبدأ من إصلاح القيادات. كما أن هذا يلفت نظرنا إلى إمكانية التكامل بين التيارات الإسلامية في القدرات والخبرات، وضرورة تطوير أدوات الصراع والمقاومة.

• لا يزعم البحث بأي شكل من الأشكال عدم وجود نماذج قيادية رائدة ومخلصة، ولكن ما ينبغي الاهتمام به هو مقدار النجاح الذي حققه كل نموذج ودراسته واكتشاف أسبابه، والتكامل بين هذه النماذج في إطار مشروع أمة.

• ذكرنا أن إفساد المجتمعات والتنظيمات يحدث بجهود استخباراتية لصناعة قيادات مزيفة واختراق سلاسل قيادة المجتمع في مختلف مراتبها، وهذا يلفت الانتباه إلى أهمية وعي العامل الأمني في تحدي موقع القيادة[41]، وهو أمر يجب أن ينتبه إليه العاملون في الحركة الإسلامية وقياداتها، وهو ما يحتاج في الوقت نفسه إلى دراسات كافية لإيجاد الحلول والمهارات الكافية للتعامل معه، وتجنب مخاطره.

• توخي الإصلاح عن طريق المؤسسات الدولية وغير الدولية التي تخضع في الأساس لإرادات تُحارب مشروع النهوض الإسلامي مسار غير سليم، ولا بد من التحرك خارج إطار هذه المؤسسات لإيجاد حركة مجتمعية إسلامية عميقة وفق مبدأ وحدة الأمة، ووحدة مصيرها.

---

39 **مشكلة الأفكار** لمالك بن نبي، ص157.

40 يصف جان بيير فيليو تحالف الإخوان مع المجلس العسكري إبان حكم مرسي رحمه الله بأنه "صفقة غبية"، **من الدولة العميقة إلى تنظيم الدولة الإسلامية**، لجان بيير فيليو، ص208 وما بعد..

41 لقد كان للقدرات الأمنية دور هام في التجارب الناجحة، وكان لها دور هام أيضًا في ضعف وفشل كثير من التجارب الإسلامية، وقد استطاعت طالبان نتيجة خبرتها الطويلة في المواجهة إنتاج جهاز استخباراتي قوي وفعال استفادت منه في الحفاظ على وجودها بالمجتمع، والتحامها بالناس، وفي عملياتها العسكرية. يقول الخبير الأمني والسياسي جيل دورونسورو: "ومن الأسباب الرئيسية لعدم وجود إستراتيجية مجدية للتحالف الدولي هو التصور الغربي الخاطئ والأوسع نطاقًا عن حركة طالبان، فغالبًا ما توصف حركة طالبان بأنها حركة "متخلفة"... وواقع أن حركة طالبان قادرة تمامًا على التخطيط الإستراتيجي والعمل المنسق... وتتمتع بقيادة ذات كفاءة تتعلم من أخطائها، وتسارع إلى استغلال نقاط الضعف عند خصومها، وأنهم يشكلون حكومة موازية وتتوفر لديهم خدمات النقل والإمداد (اللوجستيات) على امتداد البلد، ويديرون بالفعل شبكة استخبارات مذهلة". **إستراتيجية طالبان الرابحة** لجيل دورونسورو، ص13.

• إن مشروع الإحياء الذي يُتطلع إليه هو مشروع يبدأ من إصلاح قادة العمل الإسلامي، ويضع برامجه على أساس تكامل الرؤية والإمكانات.

• هذا البحث قدم حلولاً من وجهة نظره، ولكنه يقترح للوصول إلى حلول شاملة وعملية تنظيم ورشات عمل ومؤتمرات لمعالجة أزمة القيادة لدى الأمة الإسلامية، وما هي الخطط العملية التي ينبغي تبنيها لمعالجة هذه المشكلة.

• تمت معالجة قضايا هذا البحث من منطلق التماس المباشر مع أحداث ثورة الشام وتفاعلاتها المعقدة مع الحراك الإسلامي الرسمي والشعبي، وقد استفاد البحث من الأحداث المفصلية التي مرت بها الشعوب المسلمة في السنوات العشر الأخيرة، حيث استطعنا اختبار الأفكار وآثارها، والحركات ومصائرها، في عقد واحد، وبرزت أمام أعيننا حركة حادة للتغيير تسمح لنا بتحليلها واكتناه فحواها وعواملها، وما علينا أمام هذه الخبرات التي أتيحت لجيلنا إلا أن نعتبر ونتعلم الدروس، وأن نسأل الله تعالى الهداية للحق والعمل به لما فيه خير هذه الأمة العظيمة.

المصادر والمراجع

ابن خلدون، عبد الرحمن: **مقدمة ابن خلدون**، تح: عبد الله الدرويش، دار يعرب – دمشق، ط/1، 2004م.

أوغلو، أحمد داود، **العمق الإستراتيجي (موقع تركيا ودورها في الساحة الدولية)**، تر: محمد جابر ثلجي وطارق عبد الجليل، الدار العربية ناشرون – مركز الجزيرة للدراسات، ط/2، 2011.

بن نبي، مالك: **شروط النهضة**، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر – دمشق 1986م.

بن نبي، مالك، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، تر: بسام بركة، دار الفكر – دمشق، ط/2، 2002م.

البنا، حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، تقديم أبي الحسن الندوي، مركز الإعلام العربي – مصر، ط/1، 2011م.

توينبي، أرنولد، **مختصر دراسة للتاريخ**، تر: فؤاد محمد شبل، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر - القاهرة، ط/1، 1960.

جندية، بتول: **على عتبات الحضارة – بحث في السنن وعوامل التخلق والانهيار**، دار الملتقى – سورية حلب، 2011م.

سكستون، مارك، **كيف تسيطر طالبان على قرية؟**، تر: مركز الخطابي، 2020م.

دورونسورو، جيل، **إستراتيجية طالبان الرابحة في أفغانستان**، تر: مركز الخطابي للدراسات، مؤسسة كارنيغي للسلام الدولي، 2008م.

فيليو، جان بيير، **من الدولة العميقة إلى تنظيم الدولة الإسلامية (الثورة العربية المضادة وموروثها الجهادي)**، تر: مركز الخطابي للدراسات، 2021م.

لوبون، غوستاف، **السنن النفسية لتطور الأمم**، تر: عادل زعيتر، دار المعارف – مصر، 1950م.

مجموعة،

محمد، مهاتير، **طبيب في رئاسة الوزراء** (مذكرات الدكتور مهاتير محمد)، تر: أمين الأيوبي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر – بيروت، ط/1، 2014.

محمد، مهاتير (محضير محمد)، **موسوعة الدكتور محضير بن محمد – رئيس وزراء ماليزيا**، دار الكتاب المصري – القاهرة، دار الكتاب اللبناني – بيروت، ط/1، 2004.

النفيسي، عبد الله، **الفكر الحركي للتيارات الإسلامية**، مكتبة آفاق، الكويت ط2 2014م.

ولسون، كولن، **سقوط الحضارة**، أنيس زكي حسن، دار الآداب - بيروت، ط/2، 1982.

المجلات والأبحاث:

جندية، بتول: **الانحطاط وأزمة الفعالية – تنقيب عن العلل والآثار**، بحث محكم في مجلة بحوث جامعة حلب، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، العدد 68، لعام 2020م.

مجلة البيان، **العالم الإسلامي عوامل النهضة وآفاق البناء**، تقرير إستراتيجي، الرياض 2007م.

الباب الثالث

مظاهر الإحياء عند علماء المسلمين

السلطان صلاح الدين الايوبي (ت 589 هـ / 1193م) واحياء المذهب السُنّي (دراسة تاريخية في الاجراءات الممهدة لمشروع الإحياء)

أ.د. كرفان محمد احمد

جامعة دهوك، كلية التربية الاساسية / اميدي

karavan.ahmed@uod.ac

ا.د. درويش يوسف حسن

جامعة دهوك، كلية العلوم الانسانية

darwesh.yousif@uod.ac

المقدمة

عند التصدي لمسألة احياء المذهب السني، والحقب التي مرت بها تلك العملية، بعدما انتشر المذهب الإسماعيلي في مشرق الخلافة والمذهب الشيعي العبيدي في مغرب الخلافة، ومحاولتهما توحيد الجهود لتقويض الإسلام الصحيح (أي المذهب السني)، قدر الله تعالى ان يهييء لهذه الامة، من يدافع عن عقيدتها من حركات ومعتقدات الزيغ والضلال، لذا نجد بانه منذ ظهور دولة السلاجقة الترك السنية، ورفع سلاطينها العظام شعار الدفاع عن الإسلام والسنة، انبثق من بين شخصيات تلك الدولة، الوزير ا نظام الملك لسلجوقي (ت 485هـ / 1092م)، لتبني الحقبة الأولى لعملية تخليص الإسلام السني من مزاحمة بعض تلك الحركات الدينية الهدامة، مثل الحركة الإسماعيلية في ايران، وركن نظام الملك الى الاعتماد على وسائل عدة، لتحقيق هدفه، من استخدام الوسائل السياسية والعسكرية والثقافية، وناضل كثير ا ضدهم حتى اغتيل على يد الإسماعيلية الباطنية (جناح الشيعة المتشدد)، حيث ضحى بنفسه في سبيل اعلاء شان الإسلام الحقيقي.

بعد تلك الحقبة، لم تتراخى عزيمة السلاطين الكبار من المسلمين، للدفاع عن عقيدة السلف الصالح، ومنع الفكر الشيعي من الانتشار في أراضي الخلافة العباسية السنية، فحمل السلطان نورالدين محمود زنكي على عاتقه تكملة تلك المهمة التي بدأها سلفه نظام الملك قبله. وجعل من نفسه سداً منيعا امام التوجهات الشيعية العبيدية القادمة من مصر ومنعها من العبور الى البر الشامي، بل ومضافا الى ذلك فانه عندما ضم معظم مدن بلاد الشام – عدا كانت تحت

الاحتلال الصليبي المسيحي او التي كانت لاتزال بيد اسماعيلية الشام – الى حكمه فقد ألغي كل الشعارات والرموز والأصول التي تدل على الفكر والمذهب الشيعي وصفى بلاد الشام من كل اثر لهم.

لكن مع ذلك بقي القلق مستمرا على الساحة السياسية والفكرية، للخلافة العباسية ولبلاد الشام على حد سواء، بسبب بقاء الخلافة الفاطمية في مصر، وبقاء مجالس الدعوة التي كانت تنشر التشيع بين الناس وتصدره الى الأماكن والبلدان الأخرى، وتهدد الإسلام السني في بقية أراضي الخلافة عن طريق دعاتها من خلال التنسيق مع اسماعيلية إيران والشام. وابان عهد نورالدين محمود نفسه، تبدأ الحقبة الثالثة لاسترداد المذهب السني لبهائه وصورته الاصيلة، ابتداءً من دخول القوات النورية الى مصر، سنة (559هـ / 1164م)، بقيادة اسد الدين شيركوه، ولتاخذ الأمور مجرىً اخر اكثر جدية مع تبوء صلاح الدين الايوبي منصب الوزارة الفاطمية وتتسلسل الاحداث حتى تصل الى مرحلة إعادة احياء وانبعاث المذهب السني لكماله الأول، باسقاط الخلافة الفاطمية – العبيدية.

المبحث الأول: سيرة السلطان صلاح الدين الايوبي (المرحلة المبكرة)

ليس هناك خلاف بين المؤرخين واصحاب التراجم، حول اسم ولقب السلطان صلاح الدين، فهو ابو المظفر يوسف بن ايوب بن شادي، الملقب بصلاح الدين (ابن شداد، 2003، ص 49؛ ابن خلكان، 1998، 494/5)، وينتهي نسب الأسرة الايوبية الى جدهم الاعلى شادي، ويؤيد ذلك القول، ماذكره كل من ابن ابي طيء وابن خلكان، حيث اطلع كل منهما على بعض الكتب والاوقاف الخاصة بكل من والد صلاح الدين ايوب وعمه شيركوه، ووجدا بنهما ابني شادي، ودون ان تكون هناك اسماء اخرى في سلسلة نسبهم (ابوشامة، 2002، 2/ 163؛ ابن خلكان، 1998، 595/5).

وعلى قدر تعلق الامر باصل ونسب السلطان صلاح الدين الايوبي، فان اغلب – ان كلها – المصادر التاريخية الاولية، ترجع اصله الى الكرد، ونسبه الى القبيلة الكردية الروادية، احدى بطون العشيرة الهذبانية الكبيرة، وان موطن اسرته كانت مدينة دوين الواقعة في اقليم اران، اخر حدود اذربيجان، بالقرب من تفليس(تبليسي) (ياقوت الحموي،1997، 4/ 328؛ ابن الاثير، 1963، ص119)، في تلك البلدة ولد نجم الدين ايوب واخيه اسد الدين شيركوه، وبعد فترة من الزمن ولاسباب متعددة، وبناء على دعوة وجهها اليه صديقه القديم مجاهدالدين بهروز الارمني الذي كان قد تولى شحنة بغداد اوانئذ (البنداري، 1978، ص 115)، تركها جد الأسرة شادي مستصحبا معه ولديه واسرته متجها منها الى بغداد واستنتج احد الباحصين ان هجرة شادي من دوين الى العراق كانت بحدود سنة (500هـ / 1156م) (بيومي، 1952، ص 62)، ثم انتقلت الأسرة الى مدينة تكريت التي كانت من اقطاع بهروز المذكور، فتولى شادي الامور له هناك بصفته نائبه حتى وفاته (ابن خلكان، 1998، 495/5)،

تعد المرحلة مابعد وفاة شادي، هي مرحلة تاصيل وتثبيت اقدام تلك الأسرة على الساحة السياسية والادارية في المنطقة، فقد عينه بهروز دزدارا (محافظ – نائب) لقلعة تكريت (ابن واصل، 1953، 7/1-8)، وهذا مما ساعده على التقرب من اهالي المنطقة، وكانت سياسته تتسم بالود والوئام،، وقد احبه عامة سكانها من المسلمين والمسيحيين، وفي

الوقت نفسه قرب اليه اهل العلم والمشورة، وكان يكرمهم، ويغدق عليهم الهبات السخية، فذاع صيته في الارجاء، وقد اشاد ابوشامة بسياسته تلك قائلا: ((كان نجم الدين عظيماً في انفس الناس، بالدين والخير وحسن السياسة، وكان لايمر احد من اهل العلم والدين به الا حمل اليه المال والضيافة الجليلة، وكان لايسمع باحد من اهل الدين في مدينة الا انفذ اليه)) (2002، 165/2)،

كما ان العماد الاصفهاني، قد مدحه كثيرا واثنى عليه في كتابه تاريخ ال سلجوق، ووصفه بالعديد من الصفات الحسنة والامور الخيرة، ويفهم من كلامه: بانه كان دائما حريصا على نبذ الظلم واحقاق العدل (البنداري، 1978، ص ص 155-156). وحسبنا ان نشيد بما قاله عنه الرحالة الاندلسي ابن جبير عندما زار المشرق الإسلامي في عصر الحروب الصليبية وتحديدا في عهد الناصر صلاح الدين، فذكر انه اطلع على سيرة العديد من الملوك والحكام ولكا منهم مثل طوائف الاندلس القابا رنانة، ولكن ليس بينهم من يستحق حمل تلك الالقاب او الاتصاف بها سوي السلطان صلاح الدين، فقال مانصه: ((وهذه البلدة لسلاطين شتى، كملوك طوائف الاندلس، كلهم قد تحلى بحلية تنسب الى الدين، فلاتسمع الا القابا هائلة وصفات لذي التحصيل غير طائلة... ليس فيهم من اتسم بسمة به تليق، او اتصف بصفة هو بها خليق، الا صلاح الدين صاحب الشام وديار مصر والحجاز واليمن، المشتهر الفضل والعدل، فهذا اسم وافق مسمام، ولفظ طابق معناه)) (د.ت، ص 216).

على اية حال، تطورت الاحداث، وفي خضم التنازع السياسي السلجوقي على السلطة في بغداد، ودخول الاطراف المحلية فيه مثل الخليفة المسترشد بالله العباسي، واتابك الموصل عماد الدين زنكي، وشاءت الاقدار ان يتعرض زنكي لجروح خطيرة اثناء احدى معارك ذلك النزاع السلطوي سنة (526هـ / 1131م)، فانسحب القهقري الى الموصل عن طريق تكريت، فاستغاث بواليبها نجم الدين ايوب، فاسرع هذا بتقله الى قلعتها، وداوى جراحه، وبقي عنده لمدة خمسة عشر يوما، فلما طاب، عاد الى الموصل بعدما احسن اليه كل من نجم الدين واخوه شيركوه (ابن واصل، 1953، 8/1). وهذا الامر لم يرق لمجاهدالدين بهروز الذي، لام وعنف نجم الدين ايوب قائلا: ((كيف ظفرت بعدونا، فاحسنت اليه واطلقته)) (ابوشامة، 2002، 165/2-166). تلك الحادثة (اي مساعدة عمادالدين زنكي وعدم تسليمه لبهروز)، كانت حجر الاساس لتاسيس الدولة الايوبية بعد ذلك بسنوات.

وتأكيدا لما مر سابقاً، استمر ايوب في ولايته لتكريت نائبا لبهروز حتى سنة (532هـ/1138م)، حتى عكرت بعض الاحداث صفو التناغم السياسي بين الطرفين، فعلى اثر تصاعد نجم تلك الأسرة في تكريت واطرافها، ومن ثم مقتل احد اتباع بهروز بيد اسدالدين شيركوه، فضلا عن التواصل بين نجم الدين واتابك الموصل عمادالدين، كل ذلك دفع ببهروز الى الطلب من نجم الدين واخوه شيركوه الى ترك تكريت (ابن العبري، 1991، ص ص 176 -177؛ ابن واصل، 1953، 8/1)، والبحث لهما عن ملاذ اخر. وفي تلك الليلة التي عزم نجم الدين الدين على ترك المدينة ولد ابنه (يوسف بن نجم الدين)، الملقب فيما بعد بصلاح الدين، حيث تشائم ايوب من ولادته، لكن بعضهم خفف عنه وطأة الحالة التي عاشتها اسرته وهي على طرف المغادرة من موطنها التي سكنته اكثير من ثلاثين عاماً، بانه ربما يكون في مولد هذا الطفل خيرا كثير لهم، فكان كما قال (ابن كثير،1991، 272/12).

على اية حال ترك نجم الدين واسرته تكريت متوجهين الى الموصل، ولما علم زنكي باقترابهما من المدينة خرج لاستقبالهم، وقربهم الى مجلسه، واكرمهم كثيرا وعلى حد قول احد الباحثين، ان زنكي لم يكن ليفرط في ابعاد قادة على طرازهم من ساحته (Lane –Poole, 1964,65)،وعندما فتح زنكي بعلبك سنة (534هـ / 1140م)، ولى عليها نجم الدين ايوب نائبا عنه فيها (ابن خلكان، 1998، 5/ 498 ؛دعكور، 2006، ص 17)، في الوقت الذي صاحب فيها اخوه شيركوه نورالدين محمود ابن زنكي، وعاش صلاح الدين منذ سنة (534هـ /1140م) الى سنة (541هـ/ 1147م) طفولته في بعلبك، لانه في السنة الاخيرة وعند اغتيال الشهيد زنكي على يد احد غلمانه الارمن، وبسبب اطماع زعامة دمشق البورية في بعلبك، وعدم استطاعة زنكيي الموصل من استنجاد ايوب امام تلك الاطماع، لم يجد بداً من التنازل عن بعلبك وتسليمها لمعين الدين أُنر، مقابل بعض الامتيازات في دمشق، فانتقل اليها، مع افراد اسرته(ابن القلانسي، 1908، ص ص 287-288 ؛ابن الاثير، 2003، 345/9 ؛ شبارو، 1994، ص 140). وحَسّنَ احد الباحثين موقف نجم الدين ايوب من تسليم بعلبك الى معين الدين أُنر بالقول: ((ولقد بدا كانما نجم الدين كان محقا فيما فعل من تسليم بعلبك لانر، فأن نورالدين لم يحرك ساكناً على الرغم من ذلك التحدي العنيف السافر من اتابك دمشق)) (حبشي، د.ت، ص 42).

بعد سنتين من تلك الحادثة اي في عام (543هـ / 1149م)، تعرضت دمشق للحملة الصليبية الثانية، حيث دافع عنها نجم الدين ايوب وابنائه مع قوات المدينة وعساكرها، ونتيجة لاستماتة ابناء هذه الأسرة في الدفاع عن دمشق استشهد احد ابناء ايوب المسمى (شاهنشاه وهو والد تقي الدين عمر) (الحنبلي، 1978، ص 49)، وشاهد صلاح الدين يوسف تلك الاحداث وعاصرها، لكنه لم يشارك فيها لصغر سنه.وعلى اثر تطور الاحداث في بلاد الشام ومحاولة الصليبيين الانسياح الى داخل العمق الاستراتيجي فيها، والتذبذب الحاصل في موقف زعامة دمشق البورية، ومن ثم قلق معين الدين انر من اقتراب نورالدين محمود من منطقة نفوذه، والاتصالات التي كانت تجري بين كل مدة واخرى بين الدماشقة والصليبيين من اجل صد نورالدين محمود (يوسف،1988، ص ص 156-158)، كل ذلك دفع بالاخير الى العمل بجد من اجل ضم دمشق الى ممتلكاته لكي يكون اقدر على مواجهة الصليبيين في شمال وجنوب سوريا، فتحقق له ذلك عندما مهد شيركوه للامر بمساعدة اخيه نجم الدين ايوب، فاستولى نورالدين على دمشق سنة (549هـ / 1154م) (ابن الاثير، 1963 ص 120؛ ابن تغري بردي، 1992، 5/6؛ ؛ حميدة،3،75/1992-76)، وكمكافأة لدور ايوب في تسهيل الاستيلاء على دمشق جعله نورالدين نائبا عنه هناك (وليم الصوري، 1994، 437/3-438)، بينما ذكر ابن القلانسي، بان نورالدين كان قدر ولى المدينة اسدالدين شيركوه (1908، ص ص 336، 552)، والتفسير المنطقي لتضارب هاتين الروايتين هو ان نورالدين جعل نجم الدين الحاكم الاداري للبلد، في حين اسند الى شيركوه القيادة العسكرية.

عايش صلاح الدين الايوبي، كل تلك الظروف عن قرب، وعرف كيف تجري الامور، لاسيما بعدما اصبح شابا غرا، وافرز مواهب عسكرية متقدمة، فقربه نورالدين الى مجلسه ((واستخص نورالدين صلاح الدين والحقه بخواصه، فكان لايفارقه في سفر ولاحضر)) (ابوشامة، 1،297/2002)، وعينه سنة (550هـ / 1155م)، فاظهر صلابة

جأش وعدل كبير، وشجاعة فائقة في ادارة البلد والضرب على ايدي المفسدين، وهذا مما دفع باحد شعراء الشام الى كيل المديح لصلاح الدين في عدة ابيات شعرية:

رويدكم يا لصوص الشام   فأني لكم ناصح في مقالي

وأياكم من سمي النبي   رب الحجا والجمال

فذاك مقطع ايدي النساء   وهذا مقطع ايدي الرجال (الاصفهاني، 1955، 1/ 208،210، 222؛ ابوشامة، 2002، 297/2).

وظل صلاح الدين مقربا من نورالدين محمود ومعولا عليه في الكثير من الامور، حتى اضطراب الاحوال السياسية في مصر الكنانة، وهروب الوزير شاور السعدي(ت 564هـ / 1168م)، الى بلاد الشام مستنجدا بالسلطان نورالدين محمود لاعادته الى وزارته التي اغتصبها منه احد امراء مصر المنافسين له، فامر السلطان الزنكي من اسدالدين شيركوه التاهب لمساعدة شاور،)(قضاءً لحق الوافد المستصرخ وجساً للبلاد وتطلعا الى احوالها)) (ابن شداد، 1994، ص 75) rتبدأ بعدها مرحلة اخرى اكثر قيمة في حياة تلك الأسرة، ولتوطأ لها موضع قدم على بساط تاسيس الدولة الايوبية.

المبحث الثاني: ممهدات احياء السلطان صلاح الدين الايوبي للمذهب السني

أولا – الممهدات العامة (الخارجية):

أي تغيير في النواحي المذهبية، تحتاج دائما الى مساندة سياسية، من قبل الدولة واولي الامر، والاغلبية الساحقة من العامة في أي دولة او إقليم، لانه بخلاف ذلك؛ فلن يستطيع أي مذهب او رؤية فكرية جديدة من الانتشار او وضع قدم له داخل الدولة. والامر ينطبق كليا على الظروف السياسية التي ساعدت السلطان صلاح الدين الايوبي ومهدت له الطريق، للعمل وفق معايير عقيدية ومباديء دينية ثابتة بغية إعادة المذهب السني الى مصر وشعبها – قبل ان يستولي الفاطميون على بلد الكنانة سنة (358 هـ/ 969م) – الذي قال عنهم كلود كاهن، بان شعب مصر لم ينقطع بتاتا من الانتماء الى المذهب السني (1972، ص 362)،

على اية حال، فان مشاركات صلاح الدين الايوبي، مع عمه اسد الدين شيركوه، في الحملات النورية العسكرية الثلاث على مصر، كانت من الممهدات الخارجية الرئيسية التي ساعدته كثيرا في تحقيق مشروعه المنشود في احياء المذهب السني، ففي الحملة العسكرية الأولى سنة (559هـ / 1163م) (سبط ابن الجوزي،21،34/2013-44 ؛ سعداوي، 1957، ص 7)، كانت بداية العلاقة بين صلاح الدين والبيئة المصرية للمذهب السني، فوقف بنفسه على الظروف العامة للسنة في ظل الخلافة الشيعية العبيدية، وان لم يتغلغل كثيرا الى سبر اغوار حقيقة التعايش بين المذهبين، كونه لم يبق كثيرا في مصر، ولم يتوغل الى العمق الجغرافي للبلاد، بحيث لم يتسن له الاختلاط المباشر بصورة مستمرة مع اعيان السنة هناك.

لكن في الحملة الثانية على مصر سنة (562هـ / 1166 م)، حيث رافق فيها أيضا عمه شيركوه، الذي انتصر مع العساكر النورية على قوات التحالف المسيحي الصليبي والشيعي الفاطمي في معركة البابين، حيث ((وضع السيف فيهم، فأثخن فاكثر القتل والاسر... وكان هذا اعجب مايؤرخ، ان ألفي فارس تهزم عساكر مصر وفرنج الساحل)) (ابن الاثير، 2003، 4/10). بعدها عزم المسير الى الإسكندرية، وبمعونة سكانها تسلم المدينة، وعين ابن أخيه صلاح الدين يوسف بن أيوب، نائبا عنه فيها. ليشرف على ادارتها وحمايتها في غيابه (ابن الاثير، 2003، 4/10 ؛دعكور، 2006،ص 29).

استنادا الى النصوص التاريخية، فان تعيين شيركوه له لينوب عنه في الإسكندرية، كانت خطة على قدر كبير من الاستراتيجية السياسية، باعتبار ان هذه المدينة الثغرية على البحر المتوسط، معظم سكانها كانوا من السُنّة (ماجد، 1987،ص 54)، ولما اختلط صلاح الدين بوجهاء المدينة وكبار علمائها من اهل السنة، وقف عن قرب على احوالهم واحول المذهب في الإسكندرية أولا، وبقية المدن المصرية ولاسيما الفسطاط والقاهرة، وعرف نقاط الضعف والقوة لدى انصار المذهب السني، وكيف يواجهون مسالة نشر الدعوة الشيعية في مدينتهم، والى أي مدى استطاعوا الصمود امام الدعاية المذهبية الفاطمية، وماهي الوسائل التي يعتمدونها لدعم ذلك الصمود والبقاء بمعزل عن التاثر بشعارات الفاطميين، بحيث كون تصوراً حقيقياً عن الطبيعة العامة للظروف العقيدية والاجتماعية لهم. بحيث تعاطف كثيرا مع سنة مصر، فاثر كل ذلك عليه ووعدهم خيرا، اذا ما بقي في المدينة لاسيما بعدما تعرف على بعض كبار علماء المدينة من أمثال، الحافظ ابوطاهر احمد السلفي (ت 576هـ / 1180م)، وإسماعيل بن عوف القرشي (ت 581هـ / 1185م) وغيرهما (الذهبي، 1984، 279/21؛ الصفدي، 2000، 48/29-49؛ الحنبلي، 1978،ص 63) – وسيكون له معهم شأن كبير بعد ذلك – وأنه لن يألُ جهدا في دعم المذهب حتى يعود كما كان ولجهوده تلك، سماه ماكنزي ب ((فارس المذهب السني)) (2007، ص 49).

لكن الأحوال السياسية والعسكرية، لم تسنح مرة ثانية لكي يقدم صلاح الدين الايوبي، المساعدة المطلوبة، للسنة في مصر، فقد اجتمع الصليبيون مع شيعة مصر بقيادة الوزير شاور السعدي،وساروا نحو الإسكندرية، واقدموا على محاصرة صلاح الدين ومن معه من الجيش الشامي، وقاتلوهم بضراوة،وضغطوا على اهل السنة فيها حيث قدم اهلها كل الاسناد لصلاح الدين وجيشه (سبط ابن الجوزي، 133/2013،21 ؛ابوشامة،1997، 19/2؛ دعكور، 2006، ص 29)، خوفا من احتلال المدينة من قبل الصليبيين، ومن خلال نص قيم سجله لنا صاحب كتاب البستان الجامع نقف من خلاله على حجم المساعدة التي قدمها اهل الاسكندرية بعلمائها وعامتها لصلاح الدين الايوبي حينئذ، فقال مانصه: ((وكان الوالي نجم الدين بن مصال، والحاكم الاشرف ابن الخباب، والفقيه ابن عوف، والناظر الرشيد بن الزبير، فتشاوروا واحضروا جميع القبائل، واتفقوا على انهم لايسلمون نزيلا لهم ولو كان كافراً، وتحالفوا واخرجوا العدة والمال والميرة والرجال، واربعة وعشرين الف قوس زنبورك ... وحملتهم الحمية، في دين الله عز وجل، فوقف شاور اليهم من خارج السور، وقال لاتفعلوا، سلموا الغُز اليّ، وصلاح الدين، واخلي لكم المكس، واعطي لكم

الخمس، واضع عنكم الخراج، فقالوا: معاذ الله ان نسلم المسلمين الى الفرنج والاسماعيلية، هذا ما لايكون ابداً)) (العماد الاصفهاني، 2002، ص 393).

من خلال ملاحظة النص السابق نسجل النقاط التالية:

1 – ان الاسكندرية المدينة الوحيدة التي كانت لاتزال صامدة على المذهب السني في مصر.

2 – ان اغلب كبار رجالات المدينة، وزعماء القبائل، اظهروا استعدادهم الكامل من اجل مساعدة القوات الشامية التي كان يقودها صلاح الدين في الاسكندرية ويدافعون ضد الحصار الذي فرضه التحالف الشيعي – الصليبي.

3 – لم تكن تلك المساندة معنوية فقط؛ وانما كانت مادية وعلى مستوى عال، من خلال توفير كافة الموارد والاحتياجات البشرية والمادية وجعلها في خدمة الوافدين الجدد من العساكر الشامية، ورفعوا في الوقت نفسه شعار الجاهاد في سبيل الله.

4 – لم تؤثر في اهالي الاسكندرية كل المغريات التي وضعها امامهم الوزير الفاطمي شاور السعدي، بل رفضوا كل عرض يستهدف تسليم الجند الشاميين وقائدهم صلاح الدين الايوبي.

5 – صرح المفاوضون الاسكندرانيون علناً، بمعاداتهم للصليبيين الين ارادوا احتلال المدينة، وللسلطة الشيعية في مصر، عندما قالوا، بانهم لن يسلموا احداً الى ((الفرنج والاسماعيلية))، وباي شكل من الاشكال.

ونتيجة لفشل تلك المفاوضات، استمر الحصار مدة ثلاثة اشهر، وكان ممن قاتل مع صلاح الدين ابان ذلك الحصار الكاتب الفقيه السُنيّ، احمد بن علي الاسواني، قتله شاور في تلك السنة بعد خروج الجيش الشامي من الاسكندرية، متهما اياه بمساندة الاعداء (ابن العماد الحنبلي، 1981، 6/337–338)، ولما علم شيركوه بما اقدم عليه شاور وحلفائه الصليبيين، اسرع بالرجوع من الصعيد الى الإسكندرية لفك الحصار، وقد اقترب من المدينة ومعه عدد كبير من القوات العسكرية التي جندها من الصعيد واعمالها (الصوري، 1994، 4/73 ؛ سليمان،1991،ص 78)،

مما دفع ذلك بالتحالف المضاد للجيش النوري، الى اجراء المفاوضات مع شيركوه، من اجل الصلح بين الطرفين حيث اتفقا على جملة أمور من بينها:

1 – ان يدفع التحالف المصري مبلغ خمسين ألف دينار الى القوات الشامية بقيادة ةاسدالدين شيركوه.

2 – عدم بقاء الصليبيين في مصر، وان لايتملكون اية قرية فيها.

3– أعادة الإسكندرية الى المصريين. (ابن الاثير، 10،5/2003؛ ابوشامة،2،14/1997؛ الذهبي،39،10/1996؛ الغامدي،1985،ص 45).

4 – في حين ان وليم الصوري، لايورد تلك الشروط سوى انه يشير اليها بصورة عامة، مع التاكيد على ان شيركوه كان في موقف ضعيف، فقط اراد الصلح والاسراع بالعودة الى الشام، بشرط ان لايتعرض الصليبيون لقواته اثناء انسحابه الى الشام (1994، 4/ 74–76)، وهذا التصور الذي افرزته مخيلة زليم الصوري، لاتمثل الى وجهة النظر الصليبية، باعتبار ان ملك بيت المقدس املريك الاول (عموري) كان اكثر تلهفا لعثد الصلح بعدما اتته الاخبار بان

نورالدين محمود سلطان الشام، قد بدأ يهاجم ممتلكاته هناك بقوة، وان مملكة بيت المقدس لن تكون بمأمن من تلك الهجمات. لذا وافق سريعا على طلبات وشروط شيركوه لعقه الصلح بين الطرفين.

وهكذا عاد صلاح الدين مع عمه شيركوه مرة أخرى الى الشام، في الوقت الذي اتفق شاور مع الصليبيين بقاء فرقة عسكرية لهم تسيطر على أبواب مدينة القاهرة، وان يدفع لهم مامقداره مائة الف دينار سنويا لقاء حمايتهم لهم من غزو جند الشام لهم (سبط ابن الجوزي، 2013، 134/21؛ السرياني، 1929،ص 149).

مهما يكن من الامر، فان اطلاع صلاح الدين واختلاطه باهل السنة من العلماء والعامة، في هذه الحملة كان اكثر شمولية من المرة الأولى التي زار فيها مصر بصحبة عمه شيركوه، بل وطد علاقاته بهم، وناقش معهم الكثير من الموضوعات المتعلقة بصميم المذهب السني، والسبل الواجبة للنهوض به الى افق ارحب، والى سابق عهده فيما اذا ماتسنى له البقاء هناك لمدة أطول ؛ لكن الأمور جرت عكس ما تمناه في تلك الفترة، وقد اشار سبط ابن الجوزي، الى اهمية ذلك التقارب بين الجانبين وانه سيكون له تاثيرات ايجابية مستقبلا فقال مانصه: ((ورأى صلاح الدين لاهل الاسكندرية مافعلوا، فلما ملك احسن اليهم)) (2013، 21/ 134).

اما المرة الثالثة والأخيرة لزيارته الى مصر سنة (564هـ / 1168م)، فعلى الرغم من كره مشاركته لتلك الحملة مع عمه شيركوه، حسب قول ابن الاثير الجزري: ((وأضاف الى اسدالدين جماعة أخرى من الامراء، منهم مملوكه عزالدين جورديك... وصلاح الدين يوسف بن أيوب، أخي شيركوه، على كره منه ﴿وعسى ان تكرهوا شيئاً وهو خيرٌ لكم وعسى ان تحبوا شيئاً وهو شرٌ لكم﴾، احب نورالدين مسير صلاح الدين، وفيه ذهاب بيته، وكره صلاح الدين المسير، وفيه سعادته وملكه)) (2003، 10 / 14). ويعود عِلة عدم رغبة صلاح الدين في المسير مرة أخرى الى مصر هو بسبب مالاقاه في الإسكندرية من مشقة ابان الحملة الاسدية الثانية لها (ابوشامة،2،36/2002).

فعندما اشتد امر الصليبيين على المصريين، وهاجم الصليبيون مدينة بلبيس المصرية، فقد نهبوا وسلبوا المدينة وقتلوا واسروا العديد من سكانها مما ولد نوعا من رد الفعل السلبي لدى المصريين تجاه تحالف شاور وملك بيت المقدس ولما تحركوا لاحتلال القاهرة وقف أهلها ضدهم بكل بسالة خوفا من يجري عليهم من قبل الصليبيين ماجرى على اهل بلبيس، هذه الأحوال دفعت العديد من اعيان القاهرة وغيرها من المدن المصرية الى ارسال رسائل استغاثة الى السلطان نورالدين زنكي يطلبون منه التدخل السريع لإنقاذ مصر من الوقوع في يد الأعداء، وفضلا عن ذلك، فان شاور ارتكب الكثير من التجاوزات بحق المصريين انفسهم واحرق الفسطاط، وبالتالي خاف الخليفة الفاطمي الشيعي على نفسه وحكمه، فاستنجد الخليفة العاضد الفاطمي بدوره، بنورالدين زنكي وطلب منه ارسال قواته مجددا الى مصر لإنقاذها من الصليبيين الذين وصلوا الى القاهرة للاستيلاء عليها، وتخليصه من استبداد شاور وتعاونه مع الأعداء، وقدم لنورالدين الكثير من الامتيازات منها وضعه ثلث موارد مصر تحت تصرفه، وان يكون اسد الدين شيركوه نائبا عنه في مصر (ابن الاثير، 10،15/2003؛سبط ابن الجوزي،21،150/2013؛ ابن واصل، 1،158/1953؛ علي،1407هـ،ص33-34).

ونتيجة لتلك الاستغاثات المتكررة؛ فأن سلطان الشام، لبى نداء الخليفة الفاطمي، لمساعدته، ورأى ان يستغل تلك الفرصة التي طالما انتظرها، لضم مصر الى ممتلكاته، وتكون البداية الفضلى لاعادة المذهب السني الى مصر، وبالتالي فقد اعد قائده اسدالدين على رإس قوة كبيرة بلغت حوالي الفي فارس، مضافا اليه بعض كبار الامراء التركمان، ومعهم صلاح الدين يوسف، وقدم لهم نورالدين امتيازات تشجيعية، بان خصص لكل فارس منهم عشرون دينارا. غير راتبه الذي يستلمه من الدولة (ابن الاثير،14/2003،10)، وسار مجدا للوصول الى القاهرة، فلما سمع الصليبيون الموجودين في العاصمة، ولوا الادبار فرارا، وأنقذ اسدالدين شيركوه البلد من الوقوع تحت احتلالهم، وسر الخليفة الفاطمي بمقدم شيركوه والقوات الشامية، وقربه وخلع عليه (الذهبي، 1985، 42/3؛ ابن كثير، 1991،12/ 256؛ عوض،2019، ص 40).

كل هذا حدث في وقت كان شاور السعدي، غير مصدقاً لما حصل، وعلى تردد واستحياء كان يتواصل مع شيركوه وامرائه، ويماطل شيئاً فشيئاً عسى ان تتغير الامور فيما بعد(الصوري،111/1994،4)، وان يتنصل من الالتزام بما وعد به الخليفة الفاطمي، نورالدين زنكي بتقديمه له في حال انقذت مصر من الصليبيين واستبداد الوزير شاور، بل الادهى من كل ذلك فقد حاول الأخير ان يقبض على شيركوه ومعظم قادته من خلال إقامة مأدبة طعام لهم ؛ لكن ابنه الكامل عارضه في ذلك ومنعه من تدبير مؤامرته تلك (سبط ابن الجوزي،2013، 21/ 149 ؛ابوشامة،38/2002،2 ؛بيومي،1952، ص 139).

ولما تمادى شاور في تصرفاته ضد القوات الشامية، لم يبق هناك سوى حل واحد للقضاء على مؤامراته وسوء تعامله، وسلوكياته غير المبررة تجاه الوافدين المنقذين، فقبض عليه صلاح الدين وبمعية الأمير عزالدين جرديك وتم اسره، وعرف اسدالدين بالامر، فلم يكن امامه الا ان يصدر الامر الى صلاح الدين ومن معه بقتل شاور وذلك بعند كان الخليفة العاضد الفاطمي قد أسرّ الى شيركوه بقتله، وبعد ان نفذ فيه القصاص، اتاه امر الديوان السامي العاضدي، بارسال رأس شاور اليه، ليتاكد من قتله وتخليص البلاد من شروره، فبُعث براسه الى الخليفة، ثم تجمع انصار شاور، بقصد مناهضة اسدالدين وقواته، فوجههم اسدالدين الى نهب قصر شاور واستلاب ممتلكاته بأمر الخليفة العاضد، فتفرقت تلك الجموع ونهبت كل ممتلكات شاور السعدي (ابن الاثير، 15/2003،10).

على اية حال، بعد تلك الاحداث قرب الخليفة العاضد اسدالدين شيركوه وخلع عليه ونصبه وزيرا له بدلا من شاور، ولقبه بالملك المنصور امير الجيوش، فتصرف شيركوه بحرية في إدارة الأمور، وعين من يأمن لهم في الوظائف الرسمية، وشرع في توزيع الاقطاعات على امرائه وجنده، وبعدين شهرين من تبوئه لمنصب الوزارة وافته المنية في القاهرة في السنة نفسها (ابن الاثير،15/2003،10-16؛ الداواداري،35/1972،7؛ ايليسيف، 1986،ص ص 432-433)، لتبدأ بعدها مرحلة جديدة من مراحل الاستعدادات العامة لاحياء المذهب السُني من قبل صلاح الدين الايوبي.

ثانياً– الممهدات الخاصة (المحلية)

اية فكرة جديدة، او الحفاظ على مبدأ كان قائماً، لايمكن المحافظة عليه او استرداده، بالاعتماد على الأسلوب السياسي والدبلوماسي فقط، ما لم يتبعه استخدام للقوة من الدولة، ولكي يضمن صلاح الدين الايوبي، نجاح الخطة الاستردادية لاعادة احياء المذهب السُني، كان لابد ان يصمد ويقاوم ويقاتل، ضد كل المناهضين للوجود العسكري والسياسي السني في مصر.

بعد وفاة شيركوه، هاجت وماجت اهواء الامراء الشاميين فيمن يتولى الوزارة الفاطمية مكانه، وبعد سلسلة من المداولات وعرض المرشحين لارائهم، وابداء البعض منهم رغبته الشديدة في الحصول على ذلك المنصب، اتى دور الفقيه عيسى الهكاري(ت585هـ/ 1189م)، الذي عمل بوصية اسدالدين شيركوه، ووظف كل الظروف، لكي يتبوأ صلاح الدين الايوبي ذلك المنصب، فتمكن من اقناع معظم الطامحين فيه، في وقت كان الخليفة الفاطمي نفسه راغبا في تولية صلاح الدين منصب الوزير الأول في الدولة، خلفاً لعمه شيركوه، وعلى الرغم من تباين الآراء حول كيفية حصول صلاح الدين على المنصب وطريقة تعيينه، الا ان العماد الاصفهاني، فصل القول واختصره عندما قال: ((ولما فرغ العسكر بعد ثلاثة أيام من التعزية (أي باسدالدين شيركوه)، اختلفت أراؤهم واختلطت اهوائهم، فاجتمعن الامراء النورية، على كلمة واحدة، وايد متساعدة وعقدوا لصلاح الدين وقالوا، هذا مقام عمه والزموا صاحب القصر بتوليته)) (البنداري، 1979، ص 42).

وحسب قول ابن ابي طيْ الحلبي، كان ذلك في يوم (الاثنين الخامس والعشرين من جمادي الاخرة) سنة (564هـ / 1168م) وقريء المنشور بتوليته وزيرا اول للخليفة الفاطمي، وتعبيرا عن سعادته، اكرم صلاح الدين الامراء وكبار الاعيان وغيرهم بالهدايا والهبات. (ابوشامة، 2،116/1997). ولقب بالملك الناصر من قبل الخليفة العاضد الفاطمي (ابن كثير، 12،256/1991؛ الشامي، 1991،ص82؛محمد، 2021،ص 375)

ولابد من الإشارة الى ان ولاية صلاح الدين الايوبي لذلك المنصب، كانت الخطوة الأكثر إيجابية، لكي يواصل تنفيذ رؤيته الخاصة، بدعم المذهب السني، والنهاية السلبية للمذهب الشيعي، تدريجياً، بدليل قول ابن شداد ؛ ((وهو وزير متابع للقوم ؛ لكنه مُقَوٍ لمذهب السنة)) (1994، ص 81)؛ لكن ومع قيامه بمهامه الوزارية، ومحاولاته استبدال البعض من المتنفذين الشيعة والامراء الفاطميين، باخرين من أنصاره من المعسكر الشامي، فان هذا الامر لم ينزل منزلا طيباً من بعض المعتمدين في قصر الخلافة الفاطمية من السودان، مثل مؤتمن الخلافة (نجاح)، الذي حاول في سنة (564هـ / 1168م)، ضرب كل طموحات صلاح الدين والامال التي كان عمه المتوفى اسد الدين شيركوه قد علقها عليه،عرض الحائط بالتامر عليه، ومحاولة إخراجه مع جيشه الشامي من مصر والاستيلاء على مقاليد الأمور(الحنبلي، 1978، ص ص 71–72)، واذا ماتحقق لمؤتمن الخلاقة ذلك الهدف، فانه كان سيقضي على مشروع اعادة احياء المذهب السني الى مصر.

باديء ذي بدءٍ، ولكي تنجح خطة مؤتمن الخلافة، فانه حاول العمل من خلال محورين:

1 – ان يكاتب الصليبيين لمهاجمة مصر، وهذا سيدفع بصلاح الدين الى المسير لمواجهتم، وبذلك لن يبق في القاهرة الى بعض القوات للحماية (ابن الاثير، 19/2003،10).

2 – قيام مؤتمن الخلافة ومن معه من القوات الفاطمية باسر بقايا القوات الشامية من الاسدية والصلاحية ومن بقي منهم في القاهرة (ابوشامة، 2002، 86/2).

ومن اجل تحقيق ما طمح اليه مؤتمن الخلافة ومن تامر معه، فقد ارسلوا رسالة مع رجل من اتباعهم الى الصليبيين، لينفذوا جانبهم من الخطة، ولكن شاءت الاقدار ان احد التركمان، قد رصد حامل الرسالة وشك فيه، ووجد معه نعلان جديدان، فاخذهما واوصلها لصلاح الدين، ففتق النعلين، فوجد فيها رسالة مؤتمن الخلافة، الى الصليبيين (البنداري، 2004، ص 26) يطلب منهم التحرك؛ لان انتصاره على صلاح الدين مرهون بمساندتهم. وسأل عن كاتب الرسالة تلك، فكان رجلا يهودياً اعترف بان مؤتمن الخلافة هو الذي امره، بكتابتها وانه بريء من تبعاتها المتعلقة بالتامر. وعلم نجاح بان صلاح الدين قد اطلع على تلك الرسالة، فاصبح لايخرج من القصر الخلافة، للضرورة القصوى ولايبتعد عنها كثيرا (ابوشامة، 86/2002،2)، ولما امنه صلاح الدين، واستشعر الأمان زار قصره الموجود في الخرقانية بمدينة قليوب، فرصده من وكله صلاح الدين بمتابعة تحركاته، فارسل بعض الموثوقين وراءه، فاغتالوه نتيجة تامره على صلاح الدين وقواته العسكرية (ابوشامة،87/2002،2).

كانت لمقتل مؤتمن الخلافة ارهاصات جانبية اكثر عنفا، من قبل أنصاره من الجند السودانيين، الذين ثاروا في القاهرة على صلاح الدين وجنده، فقابلهم بقسوة شديدة، واحرق عليهم كل الإحياء التي لجئوا اليها ولاسيما حارة المنصورة حيث هدمت نهائيا كل بيوتهم فيها، واجبروهم على اللجوء الى الجيزة (ابن الاثير،19/2003،10 ؛علي، 1407هـ،ص 50)، وكان ممن اعتمد عليهم صلاح الدين في قتالهم اثنين من خيرة قادته، اخاه شمس الدولة توران شاه الذي كان قد سيره نورالدين محمود من الشام الى مصر، لمساندة صلاح الدين، والأمير ابوالهيجاء السمين الهذباني، وكانت لهم مواقف مشهودة في انهاء ثورة السودان، حيث اجبروهم في النهاية على ترك القاهرة، والانسياح الى المناطق الأخرى وشردهم في البلدان، بعد ان كُبِدوا الكثير من الخسائر البشرية والمادية (ابوشامة،87/2002،2-88).

الى جانب مؤامرة نجاح خصي القصر، وثورة السودان المسلحة، لانهاء الوجود الصلاحي وقواته في مصر، ومن ثم فشلها، بسبب دفاع صلاح الدين وقواته المستميت وتحقيقهم الانتصار عليهم ؛ فأن الحركة الثانية التي كادت ان تقضي على مشروع احياء المذهب السني، هو الهجوم الصليبي – البيزنطي على مدينة دمياط سنة (565هـ / 1169م) (الصوري، 1994، 116/4-117؛حميدة، 1993،3/ 94-95)، حيث ان الصليبيين الذين انسحبوا من مصر، بعد دخول شيركوه الى القاهرة، فانهم استشعروا الخطر من جانب دولة نورالدين زنكي، فبعد ان اصبحت مصر تابعة لمتلكاته ولو نظريا في ذلك الزمن، فان ملك بيت المقدس (املريك الاول)، عرف بان مملكته في بيت المقدس ستكون هدفا سهلا لهجمات نورالدين وجيشه برا وبحرا، في الحقبة اللاحقة، لذا لم يجد بداً من ارسال الموفدين الى اوربا لاستمالة كبار ملوكها في فرنسا وانجلترا وغيرها من الامارات المسيحية فيها، الا ان معظمهم صغوا اذانهم عن الالتفات

الى طلبه لذا لم يجد حلا اخر سوى، التحالف مع الامبراطور البيزنطي، مانويل كومنين الاول، من اجل مهاجمة السواحل المصرية (الصوري، 1994، 4/ 115-116)،

هكذا وحد الكيانين المسيحيين جهودهما من اجل غزو مصر، فقد جهزت بيزنطة حوالي (150) سفينة حربية، كما اضيفت اليها (60) سفينة اخرى كبيرة الحجم، اعدت خصيصا لنقل الاحصنة، فضلا عن عشرين قاربا كبيرا والمعروفة بالبرامين، وكانت مهمتها نقل المؤون والاعتدة للجيش، وكانت كلها تحمل على متنها الكثير من الاسلحة القتالية الخفيفة والثقيلة (الصوري، 1994، 4/ 117-118).

جدير بالقول ان الامبراطور البيزنطي، عين احد كبار الاشلاف العسكريين قائد لتلك الحملة، وهو الكسيوس كونتستفانوس، وجعل معم احد الموثوقين في القصر وكان يدعى موريس، من اجل الاشراف على الحملة ومراقبة الامور بانء على رغبة الامبراطور.وفي الوقت نفسه اردفهما بكونت ثالث وهو اسكندر كونت كونفرانسانا، وجعل قيادة تلك الحملة بصورة هيئة عسكرية، يديرها اؤلئك الثلاثة (الصوري،1994، 4/ 117).

مهما يكن من الامر، فان تلك الحملة المدججة بعدد كبير من الجنود قدرها البعض باكثر من مائة الف جندي صليبي، ونحو من مائتي سفينة حربية، قد وصلت الى مشارف دمياط ((فوقع اليأس والبؤس، وقنطت النفوس، فسيق اليها (اي صلاح الدين الايوبي)، تقي الدين ابن اخي السلطان وشهاب الدين (الحارمي) خاله، وتوافدت اليها الامراء، فرجع اليها بعد الاشفاء الدماء)) (البنداري، 2004، ص29).

شعر صلاح الدين، بان هذه الحملة هدفها الاول والاخير هو احتلال مصر، واذا تمكنت من تحقيق بغيتها،فان كل الامل والطموحات التي بنى عليها مستقبله في مصر قد تضيع هباء، ولاسيما اعادة المذهب السني الى اصوله الاولى قبل الاحتلال الفاطمي لمصر، وقد علق ابن الاثير الجزري على موقف صلاح الدين من حصار تلك الحملة لدمياط،وقلقه من مسالة تقديم المساعدة والدعم لاهلها، بسبب الظروف التي احاطت به فقال مانصه:((اني ان تاخرت عن دمياط،ملكها الفرنج،وان سرت اليها،خلفني المصريون في اهلها بالشر، وخرجوا عن طاعتي وساروا في اثري،والفرنج امامي فلا يبقى لنا باقية،فسير نورالدين العساكر اليه يتلوا بعضها بعضا)) (2003، 22/10)،وكان يهاجم الممتلكات الصليبية في الشام بينما ارسل صلاح الدين المدد تلو الاخر الى هناك للدفاع عن مدبنة دمياط التي حاصرها الصليبيون والبيزنطيون معاً. فضلا عن مساندته من قبل الخليفة الفاطمي حيث كان يرسل له الاموال من اجل تمويل مسالة الدفاع عن دمياط (سبط ابن الجوزي،21،2013/ 156؛ ابوشامة،2،92/2002).

وبعد حصار دام اكثر من خمسين يوما وامام الدفاع المستميت من القوات الشامية واهالي المدينة، وبسبب سوء الاحوال المناخية، واشتداد العواصف وهطول الامطار وتفشي الامراض فيهم، وتمكن المدافعين من حرق عدد كبير من سفن اسطول التحالف المذكور، لم تجد تلك القوات الغازية سوى الانسحاب المذل من امام دمياط، لاسيما ان الملك املريك اقلقته الاخبار الواردة اليه من الشام بان نورالدين محمود قد كثف من هجماته ضد ممتلكات الصليبيين بغيابه مع تلك الحملة، فلم يجد بدا من الانسحاب بقواته من دمياط راجعا الى عسقلان، في حين غرقت العديد من السفن

البيزنطية في البحر المتوسط، بسبب امواج البحر العاتية، ولم تنجو منها سوى القليل جدا (الصوري، 1994، 4 / 126-127؛ ماجد، 1997، ص 83). وهكذا نجا صلاح الدين من عقبة اخرى كادت ان تودي بخططه التي كان قد وشعها امام عينيه لتنفيذها في مصر، وعلى وجه التحديد، احياء مذهب اهل السنة.

ثالثاً – الممهدات التطبيقية لاعادة احياء المذهب السني:

كان من الصعب في ظل ازدواجية الولاء للشام السنية ومصر الفاطمية ان يستمر صلاح الدين على ذلك النهج، في وقت كان هو نفسه سني على المذهب الشافعي، لذا امام تلك المعادلة – التي لاتقبل القسمة على اثنين – عمل من اجل إعادة المذهب السني الى مصر (حمود،2010، ص47).

وهنا يُطرح السؤال التالي، من الذي ابتدأ اولا، بجس نبض المحددات الشيعية، والعمل على اضعاف الوجود الرسمي للتشيع في البلاد، وفتح المنافذ امام المذهب السُني، لاستعادة تلك الصورة الناصعة له قبل الاحتلال الفاطمي لارض الكنانة، ورصداً للروايات التاريخية، فان صلاح الدين الايوبي، هو اول من حاول ان يشكك الرأي العام الشيعي والمصري على حد سواء في قدسية الخليفة الفاطمي، وعصمته ولو بصورة معنوية، حيث منع الخليفة من التنقل بحرية كما كان في السابق وحجر عليه تقريباً (سيد، 2002، ص 53)، فضلا عن انه عندما انتقل والده (نجم الدين ايوب) من بلاد الشام الى مصر بقصد السكنى فيها مع ولده مستصحباً معه اسرته في سنة (565هـ / 1167م)، وذلك بناء على طلب صلاح الدين من نورالدين زنكي بارسالهم اليه ليساندوه في ضبط الامور هناك (ابن شداد،1994،ص 85 ؛ شبارو، 1994،ص 141)، بالغ صلاح الدين في اكرامه واحتفى بمقدمه، بان طلب من الخليفة الفاطمي العاضد على ان يستقبله بنفسه (اواصل، 1،1953/185-186)، و كما يقول ايمن فؤاد سيد، كان هذا يخالف التقاليد الفاطمية المتعارف عليها، لانه لم يسبق ان خرج خليفة فاطمي لاستقبال، اي شخص مهما كانت رتبته او علو مرتبته سابقاً، وانما استهدف صلاح الدين ان يقلل من شأن الخليفة الشيعي في نظر خواصه ونظر الشعب المصري ويُشعره باذلال معنوي، في تلك المرحلة (2002، ص 56-57)،

لكن رجوعاً الى مصدر معاصر لتلك الاحداث، عايش كل تلك الظروف التي مرت بها بلاد الشام ومصر ولاسيما التطورات السياسية والمذهبية في مصر بالتحديد، الا وهو منامات الوهراني، لركن الدين محمد الوهراني الكاتب والصوفي المغربي (ت575هـ / 1179م)، الذي دونّ بيراعه نصين على جانب كبير من الأهمية التأريخية، فيما يتعلق بمسألة الممهدات العملية لاحياء المذهب السُنَي في بلد الكنانة، وتأتي أهمية النصين، ان الوهراني يضعنا امام حقيقة واضحة، وهي ان نجم الدين أيوب كان هو السباق او الممهد العملي لتطبيق الإجراءات المادية،لاضعاف المذهب الشيعي، وإعادة احياء المذهب السُنّي.

ففي النص الأول، يقول: ((وصل الملك الزاهد، والبطل المجاهد نجم الدين، وسيف المجاهدين، اول جمعة صلاها اربعاً، ولم يجد فيها للسُنّة مجمعاً، فصعُب عليه تبطيل هذا الفصل، واسقاط ذلك الأصل، فاقبل يمهد القواعد ويهديها، ويخمد البدع ويخفيها حتى كمل الإسلام)) (1998، ص 6). بينما يشير افي النص الثاني،انه عندما وصل نجم الدين

أيوب والد السلطان صلاح الدين الى مصر ((ففتح الله به أبواب الجنة، ورفع ببركته منار السُنّة، فأحدث المدارس والمجالس وشيد المساجد والمشاهد ... وجعل قبر الإمام محمد بن ادريس (أي الإمام الشافعي)،زاوية للفقه والتدريس)) (1998، ص 13 – 14)،

واستقراءً لمعطيات النصين السابقين، يظهر ان اسد الدين شيركوه ومن بعده صلاح الدين الايوبي، لم يبادرا بصورة مباشرة الى انهاء المذهب الشيعي، ولا نستبعد تاخرهما في القيام بذلك الى القلق والخوف من المجتمع المصري (الشيعي)، حتى وان كان التشيع لم يتغلغل كثيرا الى أعماق الشخصية المصرية العامة ؛ لكن السلطة الحاكمة كانت شيعية، ولاتزال هناك أصحاب المصالح يأتمرون بامر الخلافة الفاطمية، لذلك أخرّ هذين القائدين مسألة العمل السريع لاضعاف التشيع في مصر، ويبدو ان نورالدين محمود احس بالامر نفسه، وبعد وفاة شيركوه وتبوأ صلاح الدين لمركزه كوزير للخلافة الشيعية، لم يجد السلطان الزنكي بداً من ارسال والده نجم الدين أيوب، وهو المعروف كسياسي على مستوى عال في البلاط الزنكي، لكي يشجع ويمهد الطريق لابنه صلاح الدين، ليكمل بعده الإجراءات اللازمة لعودة مصر الى الحضيرة السُنيّة.

ثم بدأ صلاح الدين الايوبي العمل الجدي، لازلة مظاهر الحياو الشيعية في القاهرة اولاً، واول عمل تنفيذي ممهد لاحل المذهب السُني مكان المذهب الشيعي، ان صلاح الدين وحسب رواية عمادالدين الاصفهاني، اقدم في سنة (566هـ / 1170م)، على تحويل سجن قديم (حبس للشحن)، عرف بدار المعونة، الى مدرسة لتعليم الفقه الشافعي، ثم هدم داراً للغزل وبنى مكانها مدرسة للمالكية (البنداري، 2004، ص ص 44-45).

ولكي يُسرع في القضاء على الفكر الشيعي في المحاكم ويهيْ المناخ المناسب لاستيعاب المصريين للتغييرات الجديدة، فقد عزل القضاة المصرين، و ((ولّى صدرالدين عبد الملك بن درباس (ت602هـ / 1206م) القضاء والحكم بمصر والقاهرة واعمالها وذلك في الثاني والعشرين من جمادي الاخرة)) (ابوشامة، 2002، 2 / 117 – 118). وفي الوقت نفسه، حذا ابن اخيه تقي الدين عمر (ت587هـ / 1191م)، حذوه، فاشترى منازل العز في الفسطاط، وحولها الى مدرسة للشافعية، ووقف عليها الكثير من الاوقاف (ابوشامة، 2002، 2/ 118).

واشار ابن ابي طيء، في معرض حديثه عن احداث سنة (566هـ / 1170م)، بان صلاح الدين، قد سار في النهج الذي رسمه لنفسه، باهناء كل مايتعلق بالمذهب الشيعى، ويخطوا الخوات الحثيثة للقضاء على الخلافة الفاطمية نهائياً، فقال مانصه: ((وامر بتغيير شعار الاسماعيلية، وقطع من الاذان (حيّ على خير العمل) وشرع في تمهيد اسباب الخطبة لبني العباس)) (ابوشامة، 2002، 2 / 120). ووصف احد الباحثين سنة (566هـ / 1169م)، بانها مثلت بداية الانقلاب الفكري في بلد الكنانة، بهدف القضاء على المذهب الشيعي والخلافة الفاطمية وتهيئة الاجواء لنقل الخطبة من خليفة القاهرة الشيعي الى خليفة بغداد السُنّي (بدوي، 1988، ص 230).

لما اتم صلاح الدين الاجراءات الاساسية بجعل المذهب السني هو المذهب الرسمي في البلاد، واحتط على قصور الخليفة الفاطمي العاضد بالله، ووكل بادارتها بعض خواصه من الامراء، لم يبق سوى العمل على انهاء الخطبة للخليفة

الفاطمي، والابتداء بها للخليفة العباسي، فارسل اليه السلطان نورالدين محمود زنكي، يأمره بالاسراع بتنفيذ ذلك الامر، لان الخليفة المستضيء بأمر الله العباسي (566 – 577هـ / 1170 – 1180 م)، كان يشدد على زنكي بضرورة انهاء الخلافة الفاطمية والخطبة له على منابر مصر، وعلى الرغم من الاسباب التي كان يعللها صلاح الدين لنورالدين حول تأخير اعلان الخطبة العباسية، الا ان نورالدين الح عليه بتنفيذ ما امره به، لذا يجد بداً من المشاورة مع ابيه وبقية مستشاريه، ومع تباين الاراء، والسبل التي عليهم اتباعها، قبل اعلان الخطبة العباسية، الا انه في الجمعة الثانية من شهر محرم سنة (567هـ / 1171م) وحسب رواية ابن الاثير، فان احد علماء ايران المدعو بالامير العالم، قد اخذ على عاتقه مهمة قطع الخطبة للخليفة الفاطمي والتصريح باسم الخليفة المستضيء العباسي، حيث امر صلاح الدين جميع خطباء المساجد بالخطبة للخليفة العباسي ايذاناً بعودة مصر الى الخلافة العباسية فضلا عن احياء المذهب السني في البلاد الى سابق عهده. وحالما وصلت تلك الاخبار الى الخليفة العاضد الشيعي اغتم كثيراً، ومرض لعدة ايام ثم مات بمرضه، وبذلك طويت صفحة قاتمة من صفحات الحكم الشيعي في مصر السنية (ابن الاثير، 2003، 10 / 33 -34؛ ابو شامة، 2002، 2 / 123 – 124؛ ابن واصل، 1953، 1/ 200 -201).

الخاتمة

في خاتمة هذه الدراسة تم تثبيت النقاط التالية:

1 – بينت الدراسة مرحلة احياء المذهب السني، بدأ مع الوزير السلجوقي نظام الملك، الذي سخر كل الجهود للقضاء على الفكر الباطني الاسماعيلي الشيعي، في المشرق الإسلامي وتحديدأ ايران، وابتع وسائل متعددة لتحقيق غايته، ومن ثم واصل السلطان نورالدين زنكي اكمال مهمته، بالتضييق على اسماعيلية الشام، ومنع الفاطميين من تصدير مذهبهم الى بلاد الشام، ولما استوزر صلاح الدين للخليفة الشيعي العاضد بالله، استغل الفرصة، وعمل بكل ثقة في سبيل انهاء الوجود الشيعي في مصر، فتم له ذلك. بحدود سنتي (5566-567هـ / 1170-1171م).

2 – افرزت الدراسة، ان صلاح الدين الايوبي قد استفاد كثيرا من مصاحبته لعمه شيركوه ابان الحملات النورية الثلاث على مصر، في التعرف على اهل البلاد المصرية، ولاسيما مدينة الاسكندرية ذي الاغلبية السنية، ووقف عن قرب على المعاناة التي يعيشها اهلها، والظروف المحيطة بعلمائها من اهل السنة، فكون لنفسه تصورا مستقبليا، عن كيفية التعامل مع المذهب الشيعي ودعاته، ومنع كل ذلك من الاستمرارية في الانتشار.

3 – وضحت الدراسة، ان صلاح الدين حاول اعادة احياء المذهب السني الى مصر واعادتها الى ظل الخلافة العباسية، باتخاذ وسائل وطرقا تدريجية، ولم يهفوا الى الاسراع والاستعجال، بل درس اجوال المجتمع المصري، ونفذ اليه من خلال المنافذ المتحة والمساعدة، لتحقيق الهدف المنشود حيث يتطلع اليه كل من نورالدين زنكي والخليفة العباسي في بغداد.

4 – كان توزير صلاح الدين الايوبي، مكان عمه المتوفى شيركوه، البداية الرسمية للقضاء على الخلافة الفاطمية وانهاء المذهب الشيعي، باعتبار عندما اصبح وزيرا اول، حصل على سلطات غير محدودة، استغل منصبه ذلك، لتقييد

حركة كبار رجالات الشيعة ودعاة المذهب، وصادر الكثير من ممتلكاتهم، فضلا عن انه شيئا فشيئا، الغى المراسيم والشعارات الشيعية من المجتمع المصري، الذي كان مهيئاً تماما للتغيير الجديد في البلاد، لان التشيع لم يكن قد نزل منهم موضع ترحيب.

5 – ابدت الدراسة اهتماما ملحوظا بالصعوبات الداخلية التي كادت ان تعصف بكل امال المعسكر، ومن ثم جنده السودانيين ضد صلاح الدين والعسكر الشامي، فضلا عن العجوم الصليبي – البيزنطي، الذي كان اكثر قسوة من سابقتها، كونها استهدفت معقل السنة في مصر، الا وهي الاسكندرية، لكن صلاح الدين بحنكته وخبرته في قيادة العساكر و ادارة البلاد، وبمساعدة مستمرة من نورالدين زنكي، ان يهزم كل تلك الحركات المناهضة، ويقضي عليها نهائياً، ويلتف الى تنفيذ مخطط اعادة احياء المذهب السني.

6 – اظهرت الدراسة، مساندة كل من نورالدين محمود ونجم الدين ايوب والد صلاح الدين له بكل امانة، حيث بدأ الثاني على بناء المساجد والجوامع والمدارس السنية في مصر، ثم قلده ولده صلاح الدين، في تتبع اثار الشيعة وهدم بعض مؤسساتها ذي الطابع الامني، وتحويلها الى مؤسسات ومدراس تعليمية لدراسة المذاهب السنية في البلاد.

المصادر والمراجع

ابن الاثير، علي بن محمد بن محمد بن عبد الكريم الجزري (ت630هـ / 1232م)، *التاريخ الباهر في الدولة الاتابكية* بالموصل، تحقيق عبد القادر احمد طليمات، القاهرة، 1963م.

- *الكامل في التاريخ*، تحقيق يوسف دقاق، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت، 2003 م.

ابن ايبك الدواداري، ابي بكر عبد الله (ت 736 هـ / 1335م)، *كنز الدرر وجامع الغرر* (الدر المطلوب في اخبار بني ايوب) تحقيق سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة، 1972م.

ايليسيف، نيكيتا، *الشرق الإسلامي في العصر الوسيط*، ترجمة منصور ابوالحسن، مؤسسة دار الكتاب – الحديث للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1986م.

بدوي، عبد المجيد ابو الفتوح، *التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي*، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، المنصورة، 1988م.

البنداري، *قوام الدين الفتح بن علي* (ت 643هـ /1246م)، *سنا البرق الشامي* (مختصر البرق الشامي للعماد الاصفهاني الكاتب)، تحقيق رمضان ششن، استانبول، 2004م.

تاريخ دولة ال سلجوق (مختصر للنص الاصلي للعماد الاصفهاني)، دار الافاق الجديدة، ط2، بيروت، 1978م.

ابن تغري بردي، جمالدين أبو المحاسن يوسف الاتابكي (874هـ / 1470م)، *النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة.

ابن جبير، ابو الحسن محمد بن احمد (ت 614هـ / 1217م)، *رحلة ابن جبير*، دار صادر، بيروت، د/ت.

حبشي، حسن، *نورالدين والصليبيون*، دار الفكر العربي، القاهرة، 1948م.

حميدة، سالم محمد، *الحروب الصليبية*، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، 1993م.

الحنبلي، احمد بن ابراهيم (ت 876هـ / 1471م)، *شفاء القلوب في مناقب بني ايوب*، تحقيق ناظم رشيد، منشورات وزارة الثقافة والفنون، الجمهورية العراقية، 1978م.

الحنبلي، ابن العماد عبدالحي بن محمد (ت 1088هـ / 1679م)، *شذرات الذهب في اخبار من ذهب*، تحقيق محمود الارناؤوط، دار ابن كثير، ط1، بيروت، 1995م.

ابن خلكان، ابوالعباس احمد بن محمد بن إبراهيم الاربلي(ت 681هـ / 1282م)، *وفيات الاعيان في انباء أبناء الزمان*، علق عليه يوسف علي طويل ومريم قاسم طويل، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998م.

دعكور، عرب، *الدولة الايوبية*، دار المواسم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، 2006م.

الذهبي، شمس الدين محمد بن احمد (ت 748هـ / 1347م)، *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والاعلام*، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1996م.

- *العبر في خبر من غبر*، تحقيق ابوهاجر محمد السعيد بسيوني زغلول، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1985م.
- *سير اعلام النبلاء*، تحقيق بشار عواد معروف، ومحيي هلال السرحان، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1985م.

سبط ابن الجوزي، شمس الدين ابو المظفر يوسف بن قزاوغلي (654هـ / 1256م)، *مراة الزمان في تواريخ الاعيان*، تحقيق ابراهيم الزيبق، دار الرسالة، ط1، بيروت، 2013م.

سعداوي، نظير حسان، *التأريخ الحربي المصري في عهد صلاح الدين الايوبي*، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، 1957م.

السرياني، القس اسحق ارملة، *الحروب الصليبية في الاثار السريانية*، المطبعة السريانية، بيروت، 1929م.

سليمان، لقمان الطيب، *منهج صلاح الدين الايوبي في الحكم والقيادة*، مطبعة الحسين الإسلامية، ط1، القاهرة، 1991م.

سيد، احمد فؤاد، *تاريخ مصر الإسلامية زمن سلاطين بني ايوب*، عربية للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م.

أبو شامة، شهاب الدين عبدالرحمن بن إسماعيل المقدسي (ت 665هـ / 1266م)، *الروضتين في اخبار الدولتين النورية والصلاحية*، علق عليه إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 2002م.

شبارو، عصام محمد، *السلاطين في المشرق العربي*، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1994م.

ابن شداد، بهاءالدين يوسف رافع بن تميم (ت632هـ/1243م)، *النوادر السلطانية و المحاسن اليوسفية* (سيرة السلطان صلاح الدين)، جمال الدين الشيال، ط2،القاهرة، 1994م.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن ايبك (ت764هـ / 1363م)، *الوافي بالوفيات*، تحقيق احمد الارناؤوط وتركي مصطفى، دار احياء التراث العربي، ط1، بيروت، 2001م.

الصوري، وليم (ت 581هـ / 1185م)، *الحروب الصليبية*، ترجمة حسن حبشي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1995م.

ابن العبري، ابي الفرج غريغوريوس (ت685هـ / 1286م)، *تاريخ الزمان*، تعريب اسحق ارملة، دار المشرق، بيروت، 1986م.

علي،وفاء محمد، *قيام الدولة الايوبية في مصر والشام*، دار الفكر العربي، ط1، القاهرة، 1407هـ / 1986م.

عمادالدين الاصفهاني، محمد بن محمد بن حامد (ت597هـ/ 1201م)، *خريدة العصر وجريدة القصر* (قسم شعراء الشام) تحقيق شكري فيصل، المطبعة الهاشمية، دمشق، 1955م.

البستان الجامع لجميع تواريخ اهل الزمان (منسوب له)، تحقيق عمر عبدالسلام تدمري، الدار النموذجية المطبعة العصرية، ط1، بيروت، 2002م.

عوض، محمد مؤنس، *صلاح الدين الايوبي*، دار نور حوران للدراسات والنشر والتراث، ط1، دمشق، 2019م.

العيني، بدر الدين محمود (855هـ / 1451م)، *عقد الجمان في تاريخ اهل الزمان*، تحقيق محمود رزق محمود، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، ط2، القاهرة، 2010م.

الغامدي، عبدالله سعيد محمد، *صلاح الدين والصليبيون*، دار الندوة الجديدة مكة المكرمة، 1985م

ابن القلانسي، أبو يعلي حمزة (ت 555هـ / 1160م)، *ذيل تاريخ دمشق*، تحقيق امدروز، مطبعة الإباء اليسوعيين، بيروت، 1908م.

كاهن، كلود، *تأريخ العرب والشعوب الإسلامية*، نقله الى العربية بدرالدين القاسم، دار الحميمة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1972م.

ابن كثير، ابو الفدا اسماعيل (ت774 هـ / 1372م)، *البداية والنهاية*، دار صادر، بيروت، 1991م.

ماجد، عبدالمنعم،*الدولة الايوبية في تأريخ مصر الإسلامية*،دار الفكر العربي،ط3،القاهرة، 1997م.

ماكنزي، نيل.دي، *القاهرة الايوبية*، ترجمة عثمان مصطفى عثمان، المجلس الاعلى للثقافة، القاهرة، 2007م.

محمد، جيهان زين العابدين رمضان، *العفو السياسي في مصر*، دار نور حوران للدراسات والنشر والتراث، ط1، دمشق، 2021م.

المقريزي، احمد بن علي (845هـ / 1441م)، *السلوك لمعرفة دول الملوك*، تحقيق محمد بن عبدالقادر عطا، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1997م.

النويري، شهاب الدين احمد بن عبدالوهاب (ت 733هـ / 1332م)، *نهاية الارب في فنون الادب*، تحقيق نجيب مصطفى فواز وحكمت كشلي فواز، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004م.

ابن واصل، جمال الدين محمد سالم (ت 697هـ / 1297م)، *مفرج الكروب في اخبار بني ايوب*، تحقيق جمال الدين الشيال، ط1، القاهرة، 1953م.

الوهراني، ركن الدين محمد بن محرز (ت 575هـ / 1180م)، *منامات الوهراني ومقاماته ورسائله*، تحقيق ابراهيم شعلان ومحمد نغش، منشورات دار الجمل، ط1، كولونيا، 1998م.

ياقوت الحموي، شهاب الدين ابي عبدالله البغدادي 0ت 626هـ / 1228م)

معجم البلدان، دار احياء التراث العربي، ط1، بيروت، 1997م.

يوسف، ارشيد، *سلاجقة الشام والجزيرة*، عَمان، 1988م.

Stanely, Lane – Poole, *Saladin and the fall of the Kingdom of Jerusalem* , Beirut , 1964

الإمام محمد بن العنابي وإسهاماته الإصلاحية والنهضوية في المغرب الإسلامي في العصر الحديث

الأستاذ الدكتور أجقو علي / **Prof. Dr. Ajgou Ali**
جامعة باتنة1، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية باتنة/ الجزائر
Batna1 University, Faculty of Humanities and Social Sciences,
Batna/Eljazair pr.ajgou@gmail.com

المقدمة

الإحياء، النهضة، التجديد والاصلاح مصطلحات زخرت بها حركة التأليف في العالم العربي الإسلامي، الناتجة أساسا عن الاحتكاك بالعالم الغربي والذي أحدث "صدمة حضارية" تولدت عنها ردات فعل في أوساط النخب العلمائية وعلى رأسهم علماء الإصلاح الأوائل خلال القرن 19 ومن جاء بعدهم، تراوحت في أغلبها بين الدعوة إلى:

- الانكفاء على الذات حفاظا على الهوية العربية الإسلامية من تأثيرات الحضارة الغربية المسيحة المادية،

- العودة إلى التراث العربي الإسلامي ووضع الثقة في مختلف الحلول والتجارب التي يتضمنها هذا التراث بهدف مجابهة هذا الغزو الحضاري الغربي مجابهة فعالة وبالتالي النهوض من الكبوة،

- الانخراط في مسار الحضارة الغربية، ويمثله تياران:

-الانخراط الكلي دون النظر إلى دون الاستغراق في موضوع السلبيات والإيجابيات باعتباره حلا براقماتيا للانطلاق ربحا للوقت وضمانا للنجاح.

- الانخراط المشروط والحذر، بمعنى الانخراط الإيجابي الذي يأخذ بالإيجابيات المفيدة.

ومن المتعارف عليه بين بين غالبية مؤرخي الفترة الحديثة أن: غارة نابوليون على مصر عام 1798 والارساليات التنصيرية في بلاد الشام والبعثات والسفارات العلمية نحو أوربا واحتلال فرنسا للجزائر عام 1830 من أهم الهزات التي دفعت بالعلماء في العالم الإسلامي، وفي مقدمهم العالم الجزائري ابن العنابي، إلى إطلاق صرخة الاستنهاض وا لبحث عن وسائل اليقظة، المجابهة والمقاومة، والتي لا يمكن ان تحدث بدون القيام بالإصلاح العسكري والسياسي..

وقد شهد العالم الإسلامي الكثير من المحاولات الاصلاحية لعل أبرزها تلك التي شهدها الثلث الأول من القرن19، كمحاولة محمد بن العنابي (1825) ومحاولة رفاعة الطهطاوي (1830) وأيضا ما بعدهما من محاولات كمحاولات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهم.

يعد العلامة الحنفي محمد بن محمود بن محمد بن حسين الجزائري الإزميرلي، المعروف بابن العنابي (1189هـ-1267)، أحد الأقطاب الإصلاحية والنهضوية الإسلامية البارزة في المغرب الإسلامي في العصر الحديث: فقد كان عالما جليلا ومصلحا قديرا ومجتهدا مجددا ودبلوماسيا ماهرا وخبيرا بشؤون الدول من الطراز الرفيع والنادر. وهي صفات أهلته لأن يكون له قصب السبق في طرح قضايا التجديد والإصلاح السياسي والعسكري في عصره في بلاده الجزائر و في العالم الإسلامي.

إن المتأمل لمسار حركة الإحياء والإصلاح في الجزائر و في العالم الإسلامي يجد بوضوح مدى مساهمة ابن العنابي في الاهتمام بسؤال الإحياء في وقت مبكر وتناوله بمقاربة إبداعية و أفكار تجديدية تضمنها كتابه الموسوم بـ " السعي المحمود في نظام الجنود"، وأيضا كتاب "الرياسة في القضاء والسياسة" قبل أن يطرحها أحد معاصريه وهو المصري رفاعة الطهطاوي، حيث دعا إلى الاستفادة من الحضارة الغربية بما يخدم ويفد المجتمعات الإسلامية من أجل نهضتها بما يتناسب وطبيعة المرحلة دون التخلي عن قيم الحضارة العربية الإسلامية.

-مشكلة الدراسة:

سنحاول من خلال هذا البحث ان نبين جهود العلامة ابن العنابي الصادقة والأصيلة في مجال الإحياء الحضاري الإسلامي رغم محاولات التعتيم التي أحاطت به وبأفكاره الإحيائية الرائدة والأصيلة، وذلك بمحاولة الإجابة على التساؤلات التالية: إلى أي مدى ساهم العلامة الجزائري ابن العنابي في الحراك الإصلاحي والنهضوي؟ و إلى اي مدى كانت اسهاماته أصيلة و فعالة في طرح الإشكاليات الجوهرية ومعالجتها بمنظور تجديدي خاصة في المجالات السياسة، الاجتماعية و العسكرية؟

-أهمية الدراسة:

- إماطة اللثام و إزالة العتمة عن هذا العالم الفذ والمصلح العبقري والإحيائي الرصين الذي بخسناه حقه ولم نقدره حق التقدير

- ابراز دوره كرائد من رواد النهضة و التجديد الحضاري في العالم العربي والإسلامي في العصر الحديث.

-محددات الدراسة:

سنلتزم في هذه المداخلة بالتركيز على نقطتين أساسيين تتعلق الأولى بشخصية ابن العنابي منذ حداثة عهده وحتى وفاته في المنفى والثانية تتعلق بفكرة الإصلاح العسكري والسياسي كما يراها ويوضحها ابن العنابي في كتابه السعي المحمود في نظام الجنود.

-منهجية الدراسة:

طبيعة موضوع المداخلة تفرض علينا اتباع المنهجين الوصفي التاريخي و التحليلي النقدي

-مصطلحات الدراسة:

النهضة-الجزائر-الخلافة- الإصلاح السياسي- الإصلاح العسكري- الطهطاوي-اوروبا- علوم الغرب-العالم الإسلامي- التخلف.

المبحث الأول: ابن العنابي المولد، النشأة والتكوين:

المطلب الأول: المولد والنشأة:

هو أبو عبد الله، محمد بن محمود بن محمد بن حسين بن محمد بن عيسى الأزميرلي الجزائري، الحَنَفي، الشهير بابن العُنّابي[1]. ولد ابن العنابي عام 1189هـ/ 1775، عاصر الثورة الفرنسية وما نتج عنها من أحداث مست جوانب متعددة من الحضارة الإسلامية، وعاصر في بلاده الجزائر حروباً خارجية خاصة ضد الإسبان (حرب الثلاثمائة سنة التي انتهت عام 1792 باستعادة آخرة مدينة جزائرية محتلة هي وهران)، الإنجليز، الإمارات الإيطالية الأمريكان، الفرنسيين وغيرهم.

نشأ ابن العنابي في أسرة عريقة في العلم والوجاهة: فأبوه محمود من علماء الحنفية وأحد أعيان البلد أشتهر بالعلم والتقوى، وحظي بالتقدير الكبير من طرف العلماء والحكام (ت1236)، و كما تولى جده الأكبر المفسر حسين بن محمد الإفتاء الحنفي ولقب بشيخ الإسلام وهو منصب لا يفوقه في الاعتبار سوى الداي رئيس الدولة(ت1150)،، كما تولى جده الأدنى محمد بن حسين قضاء الحنفية بالجزائر جدّه وكان عالما حظي بالتقدير الكبير من علماء عصره (ت1203)، كان عالما حظي بالتقدير الكبير من علماء عصره، وهو منصب مهم جدا في تلك الآونة، إذ كان يعد من المناصب في السلم الإداري، و كذلك أشتهر أخوه لأمّه الشيخ مصطفى العنّابي(ت1131) بالعلم و الفقه وقد شاركه في الأخذ عن الكثير من شيوخه و أساتذته، وهو يعد من فقهاء الحنفية ومحدثيها وقد تولى قضاء الحنفية في الجزائر.

وتوفي في منفاه رحمه الله تعالى في ربيع الآخِر سنة 1267هـ/1851، عن ثمان وسبعين سنة في منفاه بمدينة الإسكندرية، وأرَّخ وفاته الشاعر محمد عاقل بقوله: "اليوم رمس مفتي الإسكندرية". وقد ترك العديد من المراسلات في العديد من المواضيع وأيضا وأشعارا وكتبا أهمها "السعي المحمود في نظام الجنود"، الذي ألفه بالقاهرة وقال فيه: " إن الأوروبيين نظموا جنودهم ليضروا بالإسلام وأهله، وأمام هذا الخطر الداهم، أصبح من المحتم على المسلمين أن يتعلموا منهم ما اخترعوه من صنائع ونظم". وذُكر أن أسرة ابن العنابي ما تزال حتى اليوم بالإسكندرية، وتُعرف بأسرة المفتي الجزائرلي.

وخلاصة القول إن ابن العنابي ولد في هذه الأسرة ذات الأصول التركية العريقة في العلم والجاه، مما جعلها تتمتع بمنزلة اجتماعية معتبرة، فقد تولى الكثير من أفرادها مناصب دينية وسياسية وقضائية هامة، وتركوا مؤلفات علمية أثروا

---

1 نسبة الى مدينة عُنّابة (مدينة بأقصى الشرق الجزائري) وسمّيت بذلك نسبة الى شجرة العُنّاب وهو نبات أحمر حلو لذيذ الطعم على شكل ثمرة النبق ينبت بكثرة في هذه المدينة.

بها المكتبة الإسلامية التراثية، لكنها ضاعت حينما ابتليت الجزائر على غرار العديد من بلاد الإسلام بالاستعمار الأوروبي.

المطلب الثاني التكوين والأساتذة:

تعلم ابن العنابي وتثقف بثقافة عصره، سواء تلك المتعلقة بالعلوم النقلية أو العلوم العقلية. وتلقى العنابي علومه على عدد من كبار العلماء في ذلك الوقت، حيث كان من الأوائل الذين تتلمذ عليهم في الجزائر جده محمداً (ت1203هـ) الذي قرأ عليه القرآن الكريم وأخذ عنه تفسير والده حسين شيخ الإسلام (ت1150هـ)، وبعض الفقه الحنفي، والحديث الشريف حيث سمع عليه قطعة من صحيح البخاري، وحصل على إجازته. ثم والده محمود (ت1236هـ) الذي تعلم على يديه مبادئ العربية، وقرأ وحفظ على يديه القرآن الكريم، كما تلقى عنه الفقه الحنفي، ومختلِفَ العلوم الدينية والدنيوية المتداولة في عصره، وقد تلقى عنه أيضاً صحيحَ البخاري قراءة وسماعاً لجميعه، وأجازه.

ومن أساتذته البارزين أيضا نذكر[2]:

1.2.1 مفتي المالكية بالجزائر المحمية علي بن عبد القادر بن الأمين (ت 1235 هـ): درس بالأزهر الشريف و أخذ عن علمائه وشيوخه، مفتي المالكية، المؤلف المشارك، المتفنن الفاضل" درس عليه ابن العنابي و أخذ عنه الفقه المالكي و الحديث الشريف: فقرأ عليه صحيح البخاري سماعا لبعضه وأجازه بسائر مروياته عن شيخه أبي الحسن علي بن العربي السقاط المغربي عن شيخه محمد بن عبد الرحمن الفاسي صاحب " المنح البادية في الاسانيد العالية"، كما أجازه في الكتب الستة و موطأ الأمام مالك، و كتب القاضي عياض وتلقى عنه بعض المسلسلات .

2.2.1.حمودة بن محمد المقايسي الجزائري (ت 1245 هـ): درس على علماء الجزائر ثم اتجه الى مصر حيث انتسب الى الجامع الأزهر وتتلمذ على علمائه وشيوخه، وأجازوه بمروياتهم وكتبهم ومنهم مرتضي الزبيدي و محمد الأمير الصغير و حسن العطار و محمد الدسوقي و حجازي بن عبد المطلب العدوي، كما أذنوا له بالتدريس هناك، ثم انتقل الى تونس إلا ان مقامه لم يطل بها، فعاد الى الجزائر واشتغل بالتدريس و نشر العلم و المعرفة . وقد وصفه مرتضي الزبيدي في إجازته ب: " الشيخ الصالح الوجيه الورع الفاضل المفيد السيد الجليل والماجد النبيل " وقد جمع المقايسي أسانيده في ثبت خاص يرويه عنه تلميذه ابن العنابي.

3.2.1. الإمام أبو عبد الله محمد صالح الرضوي البخاري (ت 1263هـ): أصله من سمرقند وبها ولد ودخل بخارى والهند واليمن والحجاز وتونس والجزائر ومصر والمغرب الأقصى ثم حط الرحال بالمدينة المنورة[3].

وقد أجاز ابن العنابي بالصحيحين والكتب الستة والموطأ وفقه الحنفية وبعض المسلسلات ودلائل الخيرات، كما أجازه في القراءات العالم احمد بن الكاهية الحنفي، وغيرهم من العلماء والأساتذة في الجزائر ومصر وتونس والحجاز[4].

---

2 التكلة محمد زياد، **ترجمة العلامة المفتي ابن العنابي الجزائري الأثري**، متوفر على الموقع:http://www.alukah.net/culture/0/2986 /

3 عبد الحي بن عبد الكبير الكتاني، **فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، ج 1، ص. 432، متوفر على الموقع: download-islamic-religion-pdf-ebooks.com

4 عبد الحميد بك نافع، **خطط المقريزي**، تحقيق خالد عزب ومحمد السيد حمدي، مكتبة الدار العربية للكتاب، 2006، ص. 173.

والى جانب العلوم الشرعية التي تلقاها ودرسها على العلماء السالفين الذكر وغيرهم كثير، عرف عن ابن العنابي حبه وشغفه بالمطالعة والقراءة، فكان يطالع في مكتبة الأسرة ويشتري ما يصل الى الجزائر من كتب ونشرات، فطالع كتب التوحيد والتاريخ والأدب والسياسة، مما أكسبه ثقافة واسعة جعلته بتفتح بوعي على مشاكل العصر ويدرس بتبصر الاضطرابات السياسية والاجتماعية ويواكب التحولات الكبرى التي عرفتها المجتمعات في العالم الإسلامي والدول الاوروبية، ويتفاعل معها.

وكانت براعة ابن العنابي في العلوم والمعارف الشرعية أقوى مع تفتح واع على مشاكل العصر ومستجداته ونجاحه في خوض غمارها والتفاعل معها بإيجابية وفاعلية. ويمكن القول ان علمه الغزير وثقافته الواسعة مصدرها الأساس اهتمامه وميولاته الشخصية بالدرجة الأولى ثم تقاليد أسرته التي كانت تعد من بين الأسر العلمية الجزائرية العريقة، والتي أمدته تراث علمي غزير.

المطلب الثالث: رحلاته وأسفاره:

في سنة 1236هـ، عزم على التوجه إلى البقاع المقدسة لأداء فريضة الحج رفقة والده ومحمد أفندي أخ آخر دايات الجزائر، الداي حسين. وبعد عودته من الحج توفي والده عند بحر السويس ودفنه ابنه بالقرب من بلد القصير بالإسكندرية[5]. وبعد مكوث في الإسكندرية لم يدم طويلا، توجه ابن العنابي إلى القاهرة والتحق بالجامع الأزهر وانبرى للتدريس به لمدة تسع سنوات، واستفاد من علمه فضلا عن طلاب الأزهر علماؤه، نذكر منهم: إبراهيم السقا، عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ، الشيخ محمد الكتبي، الشيخ أحمد التميمي الخليلي (مفتي القاهرة)، الشيخ محمد البنا (مفتي الإسكندرية)، الشيخ علي البقلي، الشيخ هليل الرشيدي وغيرهم[6]. وأثناء إقامته بالقاهرة وتدريسه بالأزهر حج ابن العنابي ثلاث مرات[7].

والسؤال المطروح والذي تضل الإجابة عنه غير متاحة، في الوقت الراهن، هو لماذا بقي العنابي كل هذه المدة في القاهرة رغم انه كان يتقلد وظيفة رسمية في الدولة وهي وظيفة الإفتاء على المذهب الحنفي؟

ومهما يكن من أمر، فإنه في أواخر سنة 1244 هـ أرسل له الداي حسين سفينة خاصة يطلبه للمجيء، فذهب إليه، وفي طريقه مرَّ بتونس، فأحاط به العلماء حيث لقي احتراماً، وإجلالاً، فأشادوا بعلمه، وجدّه، وحسن عمله، فاستجازوه، ومدحوه نثراً وشعراً. وبعد هذه الإقامة القصيرة وصل إلى الجزائر أوائل سنة 1245 هـ، وأكرم الداي وفادته وقلّده الإفتاء من جديد[8].

5 سعد الله أبو القاسم، "**الجديد عن ابن العنابي**"، حوليات جامعة الجزائر، عدد 1، 1986-87، ص49.

6 نفس المرجع.

7 نفس المرجع.

8 ومما يدل على إكرام الداي له وتبجيله أنه لما وصل إلى القصر الدايلكي لملاقاة الداي فصادف دخول مفتي الجزائر الحنفي أحمد بن عمر بن مصطفى فسبقه ابن العنابي في الدخول، فلم يعجب ذلك المفتي كونه بذلك خالف البرتوكول، فبلغ ذلك الداي فقال: انه يستحق التقدم عليه، وعزل المفتي و ولاه مكانه مفتيا حنفيا.

المطلب الرابع: حلقاته وتلامذته:

وقد انبرى ابن العنابي للتدريس، حيث التف حوله طلاب علم وعلماء بعد أن تصدر لتدريس الحديث والفقه في مصر وتونس، فأجاز الكثيرين من تلاميذه في مصر وتونس وغيرهما.

وكان ابن العنابي معتنياً بالحديث محباً له، وكان يُقرئه، ولا سيما صحيح الإمام البخاري، فيظهر أنه أقرأه مراراً، ومما أقرأه أيضا أطراف الكتب الستة، وهذا قد يكون موجوداً عند غيره من معاصريه، ولكن نجده أيضاً أقرأ تلميذه الشيخ عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ في كتاب الأحكام الكبرى لعبد الحق الإشبيلي، وانتخب كتاباً من أحاديث صحيح ابن حبان، وآخر من زوائد سنن البيهقي، وهي كتب متخصّصة قلّ من اعتنى بها في وقته، وله كتاب آخر انتقى فيه من الصحاح، وهذه جهود نادرة في وقت كان فيه علم الحديث غريباً.

المطلب الخامس: وظائفه:

4.1. في الجزائر:

1.4.1. القضاء والإفتاء:

وكانت بكورة وظائفه توليه منصب القضاء الحنفي وهو من المناصب الخطيرة والهامة التي تتطلب من صاحبه سعة العلم و الاطلاع، فقد ولاه الداي أحمد باشا هذه الوظيفة سنة 1208هـ وهو دون العشرين وبالضبط 18 سنة[9]، بالإضافة إلى مهمة ثانية وهي الكتابة إلى باي تونس، ولم تمضِ سنتان حتى استقال من منصبه، أي سنة 1210هـ، ومرد ذلك، كما يقال، أنَّ داي الدولة الجزائرية الداي حسن باشا(1791-1797) تدخل في شؤون القضاء، حيث ألزمه بأمر ينطوي على مخالفة للشرع، فرفض، وهذا يدل على ورعه واستقلاليته وقوته في قول الحق. وبعد أشهر وفي نفس السنة وفي عهد الداي عمر باشا ولي القضاء ثانية وبقي فيه ثلاث سنوات، أي إلى سنة 1213هـ، وهي السنة التي توفي خلالها مفتي الجزائر محمد بن عبد الرحمن، فتولى مكانه، وذلك إلى سنة 1236هـ[10].

2.4.1. السفارة:

لقد كانت للعنابي مراسلات كثيرة لكثرة مراسليه الذين يطلبون منه الرأي أو الفتوى أو الإجازة، أو غيرها من المراسلات كما اتسمت شخصيته بالروح الدينية والفكر الاقتصادي والسياسي، فكان له دوره الديني والسياسي. وقد لعب دوره الأول وهو يباشر وظيفة الإفتاء ويتصدر للتدريس ويمنح الإجازات لتلاميذه والمعجبين بعلمه، أما الدور السياسي فيتمثل في صلته بدايات الجزائر العظام وفي موقفه من الاحتلال الفرنسي لبلاده، إذ حمل مع عالم آخر هو مفتي المالكية ابن لكبابطي لواء المقاومة الثقافية للاحتلال الفرنسي، الذي عندما عجز عن اسكات صوتيهما الذي كان يصدح بالحق أمام نظام محتل وحاكم جائر و أيضا اخفاقه في احتوائهما بالمناصب و أنواع الإغراءات الأخرى،

---

9 سعد الله، "**الجديد** ...، مرجع سابق، ص.48.

10 نفس المرجع .

أقدم على نفيهما و إبعادهما من الجزائر إلى مصر، حيث كلفه الداي بسفارة للمغرب الأقصى و التي نجح فيها نجاحا باهرا اكسبته مكانة كبيرة في القصر الدايلكي، كما أرسله الداي سفيرا في مهمة أخرى الى عاصمة الخلافة بعد المواجهة بين الأسطول البحري الجزائري والأسطول الإنكليزي سنة 1816م والتي شهدت خسارة بعض قطع الأسطول الجزائري ليشرح للخليفة أسباب هذه النكبة ويطلب منه العون، كما تولى الكتابة لدى الداي أحمد باشا (1805-1808) إلى باي تونس حمودة باشا[11]، كما تولى أيضا ووظائف أخرى كنقابة الأشراف في مكة والمدينة مكلفا من قبل الداي عمر باشا[12].

4.2. خارج الجزائر:

1.4.2. الإفتاء بالإسكندرية بمصر:

غادر الجزائر إلى مصر مضطرا لا مخيرا بسبب مضايقات السلطات الاستعمارية وتحريض عملائها، استقر به المقام في الإسكندرية والتي سبق له الاقامة بها من قبل لمدة تسع سنوات حاجا، أستاذ وإماماً (1235- 1244هـ/ 1820- 1829م)، وقد سمع به حاكم مصر محمد علي وكان قد أطلع على كتابه " نظم الجنود " فرحّب به، وخصّه باهتمام لكفاءته العلمية وجديته، وروحه الإسلامية، وإخلاصه في رأيه وعمله، فأسند إليه وظيفة الإفتاء الحنفي في الاسكندرية بعد وفاة مفتيها الشيخ خليل السعران.

وعندما تولى ابن العنابي منصب الإفتاء، كانت الإسكندرية كما غيرها تعاني مشاكل عدة سببها كثرة المفتين على اختلاف المذاهب، مما تسبب في حدوث فوضى في مجال الفتوى، فتضايق محمد علي أواخر أيامه من هذا الأمر، وأمر ابن العنابي أن يؤلف كتاباً يجمع فيه ما رجح من أقوال الأئمة الأربعة ويُعتمد في القضاء، فألّف كتابه: "صيانة الرياسة في القضاء والسياسة"، الذي كتب منه 10 كراسات[13].

وحينما يلقى العالم المصلح الحظوة التي لقيها ابن العنابي، كثيراً ما يتعرض هذا العالم للابتلاءات والمكايد، ولا سيما إن عظمت رتبته في العلم، وكان قويًّا في مواقفه وإنكاره على المتسترين والمتاجرين بالدين لمصالحهم الخاصة.

وحدثت الردة السياسية الأكبر والمحنة الأعظم بتولي عباس الحكم مكان أبيه سنة 1266هـ و ازدادت في عهد ابنه سعيد من بعده بحيث أجهضت حلم الرجل: فقد سعى بعض المشايخ من أصحاب المصالح الشخصية في إبطال هذا الكتاب، وما زالوا يكيدون له عند الحاكم[14] حتى نقم عليه وعزله سنة 1266هـ، موجهين له اتهامات عديدة، منها اتهامه بتقليد الكفار وبأنه زنديق خارجي وهي من التهم التي الصقت بأمثالُه من المصلحينَ الداعين للسنّة و المنكرين

---

11 أحمد الشريف الزهار، **مذكرات**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983، الجزائر، ص.79.

12 سعد الله أبو القاسم، **المفتي الجزائري ابن العنابي رائد التجديد الإسلامي**، الجزائر 1977.ص.28.

13 نفس المرجع، ص.51.

14 نفس المرجع.

المحاربين للمتسترين بالدين و المرتزقين من الفتاوى، فهمش و أهين، كل بقصد المحافظة، كما يقول عبد الحكيم بك، على:" ارتزاقهم من الفتاوى على الاختلاف في المذاهب وأقوالها"[15]، و ولّي مكانه تلميذه الشيخ محمد البنّا، فأقام ابن العنابي معتزلاً في بيته، لا يستقبل إلا بعض المقربين منه وتلامذته، كأبناء بلده الجزائريين العلماء الذين هربوا من بطش الاستعمار الفرنسي كمحمد الأرناؤوط الفقيه الحنفي و مصطفى بن الكبابطي الفقيه المالكي[16]، لدراسة مسائل علمية أو لفتوى دينية حتى وفاته.

ومما يجدر ذكره في هذا الصدد أن المفتي ابن العنابي كان على تواصل مع ابن لكباطي، الذي تولى هو الآخر عدة وظائف منها القضاء والإفتاء المالكي في عهد الاحتلال، وقد وقف بن لكبابطي موقف المعارض للاحتلال فيما خص ضم الأملاك الوقاف إلى الأملاك العمومية متهما الفرنسيين بعدم احترام لتعهداتهم، ومن ثمة ضيقت عليه إدارة الاحتلال وحاولت اغتياله كما عملت على نفيه وسمحت له سلطات الاحتلال بالعودة ثانية ضانة انه سوف يتوقف عن معارضته لها، ولما يئست أصدرت امرا بنفيه إلى مصر وكان ذلك عام 1843، وفي منفاه الاضطراري التقى بابن بلاده ابن العنابي الذي أكرم وفادته، بل وتدخل لدى محمد علي حاكم مصر فأقر له راتبا شهريا[17].

2.4.2.التدريس بالجامع الأزهر بمصر:

إلى جانب توليه الإفتاء استمر في ممارسة التدريس في الجامع الأزهر حيث التفّ حوله الطلبة والمثقفين المصريين والتونسيين، وسواهم، مستفيدين من عمله وفقهه ورأيه، فأخذ عنه علماء من أهل الإسكندرية ومن خارجها، مثل الشيخ عبد اللطيف بن عبد الرحمن آل الشيخ الذي زاره سنة 1247 هـ، وكذا محمد القاوقجي ومحمد بيرم التونسي و محمد بن علي الطحاوي المصري الذين أجازهم، وممن أخذ عنه: أحمد التميمي الخليلي مفتي القاهرة، ومحمد البنا مفتي الإسكندرية، وعلي البقلي، وخليل الرشيدي، ومحمد الكتبي، ومحمد الملّاح الإسكندري.

والحقيقة أن ابن العنابي لم يكن مجرد عالم بالفقه والحديث وما تصل به من العلوم الشرعية الأخرى، بل كان أيضا دبلوماسيا ناجحاً وخبيراً محترفا في شؤون العلاقات بين الدول.

المطلب السادس: مؤلفاته:

المعروف، كما سبق وأن ذكرنا، أن ابن العنابي عالمٌ في المذهب الحنفي، وقد ألّف فيه، وكان قاضيا ومفتياً لفترة طويلة، ولكن ما يعرف عنه أنه لم يكن متعصباً للمذهب ولا جامداً في نصوصه، فاستدلاله بالحديث كثير، ولا سيما في كتابه نظام الجنود، وهو ينص على عبارات تفيد الترجيح عنده، وهو يناقش الأقوال الفقهية، بل إنه نص في فتاواه أن التزام مذهب معين ليس لازماً ولا واجباً. وقد ألف كتاباً في الراجح من المذاهب المتبوعة، وقد اعتُمد على هذا الكتاب في القضاء مدة، وقد وقف ضده الجامدون من أصحاب المصالح الشخصية.

---

15 بك عبد الحكيم، مرجع سابق، ص. 190.

16 سعد الله، **المفتي الجزائري ابن العنابي....، مرجع سابق**، ص.9، هامش 18.

17 أنظر سعد الله أبو القاسم، **قضايا ثقافية بين الجزائر وفرنسا: موقف المفتي لكبابطي من اللغة والأوقاف**، في **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، الجزائر1985، ج.2.

مؤلفات ابن العنابي كثيرة ومتنوعة، وهي على النحو التالي:

– السعي المحمود في نظام الجنود، وهو أجلّ مؤلفاته وأشهرها.

– صيانة الرياسة ببيان القضاء والسياسة.

– شرح "الدر المختار" (في الفقه الحنفي)، وصل إلى ثلثيه، وقرَّظه عالم تونس محمد بيرم الرابع.

– العقد الفريد في التجويد.

– التوفيق والتسديد في شرح الفريد في التجويد.

– إمعان البيان في بيان أخذ الأجرة على القرآن.

– شرح التوحيد للبركوي، لم يتمّه.

– خاتمة في التوحيد.

– المقتطف من الحديث، اقتطفه من صحيح ابن حبان.

– المنتقى من الصِّحاح، في الحديث.

– المنتخب من فوائد المنتقي لزوائد البيهقي للبوصيري، أفادني أحد الفضلاء أنه بخط المترجَم في دار الكتب المصرية.

– التحقيقات الإعجازية بشرح نظم العلاقات المجازية، في البلاغة والأدب.

– رسائل ثماني عشرة في وقف العقار.

– رسالة في أداء زكاة الفطر.

– رسالة خاصة بالمرأة[18].

وله أيضاً فتاوى كثيرة منثورة، وإجازات متعددة، ومراسلات مع العلماء والساسة، وله أيضاً تعاليق على بعض الكتب.

المبحث الثاني: إسهامات ابن العنابي الإصلاحية

المطلب الأول: ظهور الأفكار والكتابات الإصلاحية:

العلامة ابن العنابي من الأوائل الذين طرقوا باب الاجتهاد، الذي ظل مغلقا عدة قرون، نتيجة التأخر الفكري والاستكانة إلى الجمود والانغلاق الذي كان عليه العالم الإسلامي، كما عالج أيضا قضية جمود عقلية علماء المسلمين وسطحية فكرهم أمام تقدم العقل الأوروبي وعدم فاعلية الجيوش الإسلامية أمام زحف الجيوش الأوروبية الصليبية.

وقد تميزت المرحلة التي عاش فيها ابن العنابي بكونها مرحلةَ ضعفٍ وسير نحو الانحطاط في بلده الجزائر وفي دولة الخلافة العثمانية وولاياتها في مختلف النواحي، وكانت الجيوش الصليبية في أوروبا تتربص للإغارة على هذه البلدان،

18 الجيلالي عبد الرحمن، **تاريخ الجزائر العام**، ط.4، بيروت 1984، ج.4، ص.ص، 141-142.

وباتت نياتهم واستعداداتهم جلية: فقد عاصر ابن العنابي في بلاده الجزائر حروباً خارجية، بالخصوص في مواجهة أمريكا والدول الأوروبية وفرنسا في النهاية، وقد كانت مواجهة المصير حيث الحقد الصليبي المناهض لكسر شوكة القوة الجزائرية خاصة في البحر الأبيض المتوسط.

وكرد فعل على هذا الواقع وغيره انطلقت كتابات رائدة لرجال فكر مستنيرين تعالج أسباب القوّة والغلبة لدى الآخر، أي الأوروبي المعتدي، وأسباب الضعف والهوان في الأمة الإسلامية، فتنوعت القضايا واختلفت باختلاف مشارب المؤلفين وإمكاناتهم، في الدعوة الملحّة للأخذ عن الغرب في: الفنون والعلوم، والاقتصاد، والقانون، والسياسة، والدفاع وغيرها. وكان ابن العنابي في مقدمة المفكرين المسلمين الذين انفعلوا بأحداث عصرهم وتنبهوا للأخطار المحدقة بالأمة، ومن ثمة كان من أوائل المبادرين بضرورة الاستنهاض من السبات العميق والعمل على وقف التدهور الاقتصادي والعسكري وضرورة العمل على مواكبة التطورات العلمية والعسكرية التي كانت تعيشها الدول الأوروبية بفضل حكمها الراشد، ولا ضير في الاستفادة من إمكانيات هذه الدول في المجال التقني والعسكري على وجه التحديد[19].

ظهرت أفكار ابن العناب الإصلاحية جليا في الميدانيين السياسي والعسكري تضمنها كتابه القيم "السعي المحمود في نظام الجنود"، الذي ألفه سنة 1242هـ/ 1826[20].

وتأليفه لهذا الكتاب تم حين نزل مصر في إحدى حجّاته خلال تلك السنوات التسع التي قضاها بعيدا عن بلده، قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر بحوالي خمس سنوات. وهو كتاب نادر في موضوعه، كتب بأسلوب سهل وعبارات خالية من الترهّل والحشو والاستطراد، عكس ما كان معروفا من كتابات عصره، يحتوي على مشروع إصلاحي كبير وأفكار نيرة تخدم المجتمعات الإسلامية، أظهر فيه صاحبه آراء جريئة، فهو من أوائل علماء المسلمين الذين طرحوا قضية التجديد في النظم الإسلامية في القرن 13 هـ/19.

وفي تغريبته الثانية بمصر، نتيجة قرار الإدارة الاستعمارية الفرنسية الظالم في أواخر السنة الأولى للاحتلال سنة1247هـ /1831، وصلت أخبار ابن العنابي إلى مسامع حاكمها محمد علي (1183-1266هـ/ 1769-1849) فقرّبه منه، فأعجب اعجابا كبيرا بكتابه "السعي المحمود في نظام الجنود" فرآه كتاباً متقدماً جداً، بمادته، ومنهجه، خصوصاً أن محمد علي في هذه المرحلة(1247هـ/ 1831) كان يعطي الاهتمام الأول والأكبر للجيش ومرافقه، فرحّب بابن العنابي، وخصّه باهتمام لكفاءته العلمية، أهمية رؤاه الإصلاحية، فكره الإسلامي الثاقب، و قوة رأيه و إخلاصه في الفعل والقول، فأسند إليه وظيفة الإفتاء الحنفي في الاسكندرية مع ممارسته التدريس في الأزهر، اين التفّ حوله كوكبة من الطلبة والمثقفين المصريين والتونسيين، وسواهم، مستفيدين من عمله ورأيه وفكره، فاقترح محمد علي نفسه على أحد تلاميذ ابن العنابي وهو الشيخ إبراهيم السقا تلخيص كتاب "السعي المحمود..." ليسهل تداوله واستيعابه، ففعل ذلك، وأعطى لما لخصه عنواناً يعبّر عن غايته بـ "بلوغ المقصود: مختصر السعي المحمود".

---

19 سعد الله، الجديد ...، مرجع سابق.

20 يظهر جليا أن كتاب ابن العنابي سبق كتاب الطهطاوي "تلخيص الإبريز في تلخيص باريز" بنحو خمس سنوات، فبدا متقدماً عليه في الدعوة للأخذ بأسباب القوة المادية من الغرب، كما بدا متقدماً عليه أصالة، فكرياً وطرحا.

وما يمكن قوله أن مؤلفات هذا العالم تتضمن دعوات صريحة لضرورة محاربة الخرافات والدجل وأيضا لتجديد وإصلاح في النظم العسكرية والسياسية والعدلية والاجتماعية على هدي الإسلام، ومن جهة أخرى يرى بجواز تعلُّم العلوم الآلية من الكفرة دون التأثر بهم في الدين والفكر[21]

وعنوان الكتاب يدل على محتواه، فهو كتاب في سياسة الرعية، ونظام الدولة، و في وجوب تحديد الجند أو الجيش الإسلامي و إعداده إعداداً قوياً لحماية الأوطان من الأخطار الخارجية، وبالاستفادة من النظم الغربية نفسها في إعداد الجيوش تدريباً وتسليحاً، مع قوانين مضبوطة، فضلاً عن العمل بما يأمر به الشرع من عدل وإصلاح، تمكيناً للقيم الأصيلة في حضارتنا الإسلامية، انطلاقاً من النص القرآني ذاته، في مثل قوله تعالى: { وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ }[22]، وهي الآية التي يوردها ابن العنابي ليتبعها بقوله" :اعلم أن هذه الآية الكريمة من أبدع جوامع كلم القرآن وأظهرها إعجازاً، لفظاً، ومعنى، لانتظامها جميع الأدوات والأسباب الحسية والمعنوية الموروثة، قوة ظاهرة أو باطنة تنتج إرهاب الأعداء".

المطلب الثاني: كتاب "السعي المحمود في نظام الجنود":

إن المتصفح الموضوعي للكتاب يرى مدى اطلاع الرجل على ما بلغته الدول الأوروبية و واقع الأوضاع التي تعيشها بلاده الجزائر، البلاد الإسلامية و الخلافة الإسلامية نفسها، بالأخطار التي تهدد أراضي الخلافة كالحرب اليونانية- العثمانية (1824-1827) وتكالب الدول الأوروبية على البلدان الإسلامية كاحتلال فرنسا للجزائر عام 1830، مقارنة بما كانت تعيشه أوروبا من تقدم ورق. ومن هنا دعا بقوة إلى اصلاح الجيوش حتى تكون في مستوى يمكنها من مواجهة الغارة، وقدم ما يجب القيام به لتدارك الوضع. ومن جهة أخرى يربط نجاح الإصلاح في الميدان العسكري بالإصلاح السياسي الذي هو الآخر لا يقل انحدارا من الأول، ومن ثم قدم الإصلاح المناسب.

1.2. الأفكار الإصلاحية التي تضمنها الكتاب:

تضمن كتاب ابن العنابي أفكارا اصلاحية متقدمة، عميقة جدا خاصة في الميدانين العسكري والسياسي، لم يطرحها أحد قبله ولا حتى من معاصريه، بل ومن جاء بعدهم.

1.1.2. الميدان العسكري:

1 .1.1.2. "اتخاذ الجند وتجنيده" وترتيبه، وتصنيفه، وضبطه، وأمر قوّاده وعرفائه، وتسويمه، أي أساليب منح الرتب والأوسمة العسكرية، وهندامه، من تضييق في "ملابس الجند وتقصيرها مما يتيح الحيوية والحركة التي تعوقها الملابس الفضفاضة. ثم هناك ضبط عملهم، وتعيين مواقفهم، وعقد الألوية والرايات وما يتعلق بها من:

---

21 التكلة، ابن العنابي...، مرجع سابق.

22 سورة الأنفال: الآية 60.

2.1.1. 2. "التدريب على الأعمال الحربية" فضلاً عن موضوع إعداد الحصون، والخنادق، والأسلحة، وعدة الرمي كما يصرّح ذلك الفصل الحادي عشر من الكتاب، المتبوع بفصلي:

2.1.1. 3. "حيل الحرب" و"الحزم" فيها: استعداداً لها، وخوضاً لغمارها برجال على قدر عال من الكفاءة، ذوو ثقة بالنفس وبالوطن وبنظام سياسي ينتفي فيه الظلم، ويعمّ العدل، ويشيع حكمه الأمن الاجتماعي، والأمان الإنساني.

ويلخص رؤاه في السياسة الدفاعية بقوله إنها تعني:

2.1.1. 4.. " كل ما أنتج قوة محسوسة أو معقولة على دفاع الأعداء وارهابهم واغاظة نفوسهم، فكل هذه أمور شرعية لأن فيها إذلال الكفرة وعز الإسلام وعلو كلمته وانه المقصود الاعظم من شرعية الجهاد "

2.1.1. 5.. "كل ما فيه إعزاز للإسلام وقوة لأهله فهو أمر مشروع بقطع النظر عن مصدره ومصره "

2.1.1. 6. " كل ما فيه منفعة لها تعلق بإعزاز الدين ورفعة أهله مما اشتمل عليه النظام المستجد للكفرة عن ترتيب العساكر وتصفيفهم، وحصر اعدادهم وتعديد قوادهم وعرفائهم، ولتسويم أصنافهم وكبرائهم بخصوص لباس أو علامة وتضييق ملابسهم وتقصيرها...وغير ذلك مما قد تدعو اليه الحاجة فهو أمر مشروع."

2.1.2. الميدان الفكري:

كان ابن العنابي صريحا في وجوب الأخذ عن الأوروبيين ما تفوقوا فيه علينا، وقال إنه ليس من البطولة و الرجولة في شيء أن يتقدم الأعداء ويظل المسلمون في حالة جمود بحجة أن ذلك لم يرد في النصوص أو لا يجوز تقليد الكفار، وهذه عبارته..." :وانهم إذا ابتدعوا من أدوات الحرب وصنائعه أمر له موقع لا تؤمن استطالتهم به علينا لزمنا بذل الوسع في تعلمه واعداده لهم و الاستعداد في مجاوزتهم فيه، وأنه إذا لم يكن استعلام ذلك إلا من قبلهم وجب استعلامه منهم لأنه مستطاع لنا، وإنهم إذا اعدوا لنا صواعق البارود فأعددنا لهم القسي و المنجنيق الذين صارا اليوم كالشريعة المنسوخة أو اقتصرنا على السيوف و البندقيات او شمروا لنا الثياب فأعددنا للقائهم الثياب المجررة و الأكوام المطولة و العمائم المكبرة لم نخرج عن عهدة الأمر ولزمنا الإثم والعار، فلا غرض الشارع حصلنا و لا سبيل الرجولة سلكنا".

ثم ينتهي إلى ما طابعه سياسي وفكري، واستراتيجي، فيعلن[23]: "جواز تعلم العلوم الآلية من الكفرة"، بل وجوبها، وقبل ذلك كما يؤكد في الفصل الخامس عشر ضرورة .

2.1.3. الميدان السياسي:

2.1.3. 1. "اجتماع الكلمة والاتفاق" فلا قوة لنظام، لا لجيشه ولا لحكمه في حضور (الاختلاف) و(الخلاف) السلبي منه بالخصوص، كما أنه لا جدوى من قوة ولا نجاعة لسياسة في نظام تكبر فيه المظالم، وينعدم العدل، وتضيع حقوق المواطنين، وهو ما ركّز عليه الفصل الرابع عشر بعنوان:

---

23 التكلة، **ابن العنابي**....، مرجع سابق.

2.3.1.2. "في رحمة الضعفاء وإجراء العدل، وبذل الحقوق لمستحقيها" كواحد من مصادر القوة لنظام لا يخاف شعبه، بل يخيف الأعداء بشعبه القوي، بإيمانه وثقته التامة الموصولة، في حكمه: الصارم، العادل، المخلص في سياسته لله وللوطن، وإرضاء الضمير الديني والوطني، معرضاً بأسباب سقوط الأنظمة التي يشيع فيها الظلم، والكذب، وإهمال العلم ورجاله، وتقريب الطفيليين المرتزقة، وذوي (اللهو) و(اللعب) و(الطرب) كما يقول، معتمداً في ذلك النص القرآني والحديث النبوي، محذراً بذلك كله "الحكام من الظلم والاستبداد، والجور في الأحكام، ومنع الناس حقوقهم، وإيثار من لا يستحق، مما يعتبره ابن العنابي هنا من

3.3.1.2. "أسباب خراب الملك وزوال الدولة" وفي ذهنه مآل الدولة العباسية التي حظي فيها "المغنون "و " أهل اللعب والبطالة" بالرعاية، وأهملت الرعية.

ويرى في ذلك أربعة شروط في الحاكم المرضي عنه من الله، والعباد، وهي:

– إقامة العدل.

– إظهار شعائر الدين.

– نصرة المظلوم والأخذ على يد الظالم، وكفّ يد القوي عن الضعيف.

– مراعاة الفقراء والمساكين وملاحظة ذوي الخصاصة والمستضعفين.

ومما يجدر ذكره الإشارة إلى أن ابن العنابي، زيادة على المقصد السياسي والعسكري، ذيل كتابه بخاتمة ضمنها الحديث في أمور شتى تخص شروط النصر والتمكين مستدلا بالنصوص القرآنية والأحاديث النبوية والأثر، وحددها في[24]:

– اجتناب المعاصي والمحرمات التي هي سبب تسلط الكفار،

– ضرورة نصرة المؤمنين في كل مكان،

–عدم التقاعس على الجهاد.

المطلب الثالث: موقف الحكام من أفكار ابن العنابي الإصلاحية:

من المفروض أن يكون لهذا الكتاب الفريد وما احتواه من أفكار اصلاحية هامة أثر كبير في الاوساط السياسية والدينية في عصره وخاصة في الجزائر والمنطقة المغاربية للنهوض من حالة الجمود، غير أن ذلك لم يحدث: ففي الجزائر جاء الكتاب في الوقت الضائع وأما في بقية اللدان المغاربية فغالبيتها لم يكن مؤهلا لانتهاز الفرصة وتبني هذه الأفكار الإصلاحية. وأما في مصر فكان للكتاب وما تضمنه من أفكار إصلاحية وقع كبير وقع كبير على حاكم مصر محمد علي باشا فأعجب به وبرؤيته الإصلاحية، وفكره الإسلامي الثاقب الأصيل، ومواقفه الصلبة، وصدقه في الفعل والقول؛ وبموضوع الكتاب، ومنهجه، فأمر بتدريسه وتلخيصه ليسهل تداوله واستيعابه، وأمر بتعميمه وإيصاله الى المصالح المختلفة في الدولة، فقام تلميذ العنابي الشيخ سيد ابراهيم السقا بهذه المهمة وأعطى لما لخصه عنواناً يعبّر عن غايته هكذا " بلوغ المقصود اختصار السعي المحمود " واضاف عليه حواشي وتوضيحات.

---

24 ابن العنابي محمد، **السعي المحمود في نظام الجنود**، تحقيق محمد عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983، الجزائر، ص. 221.

وما جاء في هذا الكتاب هي في الواقع رؤى استمدّ فيها ابن العنابي أوامر الشرع الكريم وقيم الحضارة العربية الإسلامية بخلفية دينية واضحة سعياً للإصلاح، وتمكينا للحسّ السياسي المسؤول، وتأصيلاً لتقاليد إسلامية في الأخوة والمحبة والتآزر، والعدل والإنصاف، والعمل والإخلاص فيه، ومكافأة الجادين من أهل العلم والفضل، من دون إيثار لغير الكفاءة والإخلاص."

وعلى كل، فإنجاز بن العنابي يعدّ بحق لبنة متطورة جداً في النهوض والتجديد، في العالم الإسلامي، وهو في ذلك يعد وبدون منازع رائد الإصلاح وخاصة في الميدانيين العسكري والسياسي في القرن 19. وفوق ذلك هو متقدّم في أكثر من جانب في الأصالة وقوة الطرح وقابلية التطبيق عن معاصره رفاعة الطهطاوي الذي كانت دعواته للنهوض في الحقيقة تحرّراً من قيود الدين، لا تجديداً لفهمه، فضلاً عن تقدّمه في تاريخ التأليف بنحو خمس سنوات، وإن لم يتح له من الشهرة ما أتيح للطهطاوي لعوامل عديدة مختلفة.

استنتاج:

يتبين لنا مما سبق أن ابن العنابي هو رائد الفكر والإصلاح بلا منازع في بلده الجزائر وفي العالم الإسلامي فهو يعد رائداً ليس في تجديد الفكر الإسلامي فحسب، بل في الفكر العسكري والسياسي والإجتماعي، وهو متقدّم في أكثر من جانب فكري وتجديدي عن معاصريه دعاة النهضة الحديثة. وبأعماله الرائدة الجادة التي لم تشوبها تأثيرات الأعداء والحاقدين على حساب النهج الإسلامي الصحيح، كان بحق صاحب الرؤية الإصلاحية الإسلامية الصحيحة النابعة من نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

ورغم ما تعرض له، كغيره من المصلحين من مضايقات و ابتلاءات ومكايد من مرتزقة الدين والفتاوى، أصحاب العقول الجامدة والعقائد المنحرفة، إلا أنه بقي صامدا لا يلين و لا يتغير، قويًّا في مواقفه و آرائه، كما ظل الكثيرون من أمثال بن العنابي، كابن بلده مصطفى بن لكبابطي، محافظين على مواقفهم و متشبثين بمقوماتهم الدينية و الوطنية برغم كثرة الدسائس و سياسة الإغراء و الاستمالة التي انتهجها الحكام الاستعماريون و الوطنيون على السواء مع هذه الوجوه الجزائرية وغير الجزائرية الثائرة بمواقفها السياسية والصادحة بقول الحق دون الخشية من لوم اللائمين.

لقد أثني على المفتي ابن العنابي كل من تتلمذ على يديه أو احتك به أو تمكن من قراءة مؤلفاته، فها هو تلميذه محمد بيرم يقول في حق شيخه نثرا: "إلى حضرة وحيد زمانه، العالم الكبير، والرئيس النحرير، والمقدّم في الفتيا الحنفية بالمشرق بلا نكير، شيخ الإسلام أبي عبد الله سيدي محمد بن محمود العنابي، المفتي الآن بثغر الإسكندرية". وقال أيضا في حقه شعرا كما توضح هذه الأبيات:

همام له حول السماكين منزل إمام بتحقيق العلوم خبير
به كسي الإسلام حلة مجده وأضحى له فخر به وسرور
إذا حوم الظمآن حول علومه يصادفه ماء هناك نمير
ولو قيل: من حاز العلوم بأسرها؟ إليه جميع العالمين تشير

ورغم ما تعرض له، كغيره من المصلحين من مضايقات و ابتلاءات ومكايد في بلاده وفي هجر ته من مرتزقة الدين والفتاوى، أصحاب العقول الجامدة والعقائد المنحرفة، إلا أنه بقي صامدا لا يلين و لا يتغير، قويًّا في مواقفه و آرائه، كما ظل الكثيرون من أمثال بن العنابي، كابن بلده مصطفى بن لكبابطي، محافظين على مواقفهم و متشبثين بمقوماتهم الدينية و الوطنية برغم كثرة الدسائس و سياسة الإغراء و الاستمالة التي انتهجها الحكام الاستعماريون و الوطنيون على السواء مع هذه الوجوه الجزائرية وغير الجزائرية الثائرة بمواقفها السياسية والصادحة بقول الحق دون الخشية من لوم اللائمين.

ومهما حاولنا، كما يؤكد ذلك أبو القاسم سعد الله وهو محق ونشاطره الموقف نفسه،" أن نلقي من أضواء على هذه الشخصية فإنها تظل متأبية علينا وتظل تطاردها العتمة. فنحن كلما تعمقنا في دراسته ازداد اتساعا وبعدا"[25]. وذلك لسبب بسيط أنه فريد زمانه في شخصيته وأفكاره، حيث لا نجد من العلماء المسلمين الذين اهتموا بالإصلاح والنهضة مشرقا ومغربا من جاهد بقلمه ولسانه وسيفه جهادا صادقا لا يريد منه إلا مرضاة ربه، صالح أمته ونهضة مجتمعه، جهاد العلامة القاضي، المفتي، الدبلوماسي، المصلح محمد بن العنابي "مفخرة الجزائر في العصر الحديث"[26].

المصادر والمراجع

الزهار، أحمد الشريف، **مذكرات**، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1983، الجزائر.

نافع عبد الحميد، بك، **خطط المقريزي**، تحقيق خالد عزب ومحمد السيد حمدي، مكتبة الدار العربية للكتاب، 2006.

محمد زياد، التكلة، **العلامة المفتي ابن العنابي الجزائري الأثري**، متوفر على الموقع:http://www.alukah.net/culture/0/2986

عبد الرحمن الجيلالي، **تاريخ الجزائر العام**، ط.4، دار مكتبة الحياة،1984، بيروت، ج.4.

محمد، ابن العنابي، **السعي المحمود في نظام الجنود**، تحقيق: محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.

وليام، سبنسر، **الجزائر في عهد رياس البحر**، ط.2، ترجمة وتعليق: زبادية عبد القادر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982.

أبو القاسم، سعد الله، "**الجديد عن ابن العنابي**"، حوليات جامعة الجزائر، عدد 1، 1986.

أبو القاسم، سعد الله، **المفتي الجزائري ابن العنابي رائد التجديد الإسلامي**، دار الغرب الإسلامي الجزائر 1977.

أبو القاسم، سعد الله، **قضايا ثقافية بين الجزائر وفرنسا: موقف المفتي لكبابطي من اللغة والأوقاف** في أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزائر، 1985، ج.2.

ابن العنابي، محمد بن محمود، **السعي المحمود في نظام الجنود**، تحقيق محمد عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1983، الجزائر.

عبد الحي بن عبد الكبير، الكتاني، **فهرس الفهارس والإثبات ومعجم المعاجم والمشيخات والمسلسلات**، ج 1، متوفر على الموقع: dow

25 سعد الله، الجديد...، مرجع سابق، ص. 55.

26 سعد الله، ابن العنابي رائد التجديد....مرجع سابق، ص 17.

مشروع النهضة والإصلاح عند الأستاذ المجدد بديع الزمان سعيد النورسي

الأستاذ محمد أبو الخير السيد
باحث في الدراسات العليا بجامعة السلطان محمد الفاتح بإستانبول
abolkhair1st@gmail.com

أولا: المقدمة

عَرفت الحقبة التي عاشها النورسي (1875 - 1960) تحولات مهمة ومحطات فاصلة، منها على سبيل المثال: التحولات السياسية في أواخر الدولة العثمانية، تلاها وصول جمعية الاتحاد والترقي إلى سدة الحكم، ثم توريطها الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى التي أفضت إلى هزيمتها ثم انهيارها لتقوم على أنقاضها الجمهورية التي أعادت تشكيل الدولة على أسس جديدة، إذ أحلَّت الرابطة القومية محل الرابطة الدينية، واعتمدت كثيرًا من القوانين الغربية، وقلصت دور الدين والشعائر والشرائع الإسلامية في الحياة والمجتمع.

جرى ذلك في سياق انبهارٍ بالنموذج الأوروبي المتقدم تقنيًّا وعمرانيًّا، فكان من نتائج ذلك طغيان نزعة التغريب، والإزراء بالدين والتدين، ووضعه موضع الخصومة مع العلم والعقل بل مع الحياة.

الشخصية الإصلاحية وثراء التجربة

في حديثنا عن مشروع النورسي الإصلاحي يمكننا القول إن الأستاذ النورسي امتاز بأمرين اثنين يمثلان مفتاحًا لفهم مشروعه، الأول: فطرةٌ نزَّاعةٌ إلى الفاعلية البنَّاءة والإصلاح، والثاني: ثراء شخصيته وتجربته.

أما الشق الأول فإنه منذ صباه عرَفَتْه حلقاتُ تحصيل العلم فتى يضيق ذرعًا بقيود الرتابة التي تأسر المواهب في سلاسل الزمن؛ كان -بالتعبير الصوفي- ابن وقته، عكف بنفسه على العلوم الحديثة دراسةً وتحصيلًا حتى برَّز فيها وناظر أهلها، وحين قضى من تحصيل العلم وطرًا لم يبق حبيس رواق الدرس، بل تحرك في محيطه في جولات دعوية إصلاحية توعوية، عاين فيها عن كثب مشكلات واقعه واجتهد في حلها، ثم انتقل من محيطه إلى مركز صناعة القرار، إلى إسطنبول عاصمة دولة الخلافة العثمانية آنئذٍ لإطلاق مشروع الإصلاح الماثل في «المدرسة الزهراء»، وهو مشروع لقي تأجيلًا رسميًّا وعوائق حكومية، كما لقي تطويرًا ومرونة في التطبيق على يد النورسي نفسه كما سنرى.

وتستوقفنا في مسيرة النورسي الإصلاحية محطات أخرى سوى ما ذكرنا، منها الخطبة الشامية التي لم تكن مجرد خطبة ألقاها ذات يوم على منبر جامع دمشق مطلع القرن العشرين، بل كانت بيانًا شاملًا انطوى على ما يشبه المراجعة الذاتية، مع تشخيص الأدواء واستشراف المستقبل وبث الأمل واستنهاض الهمم.

ومن المحطات المهمة كذلك محطة (**الإصلاح السياسي والدعوة إلى المشروطية**) التي كان له فيها دور بارز.

وأبرز المحطات وأهمها (**مشروع إنقاذ الإيمان وخدمة القرآن**) الذي انطلق به بعد سقوط دولة الخلافة وقيام الجمهورية، واستمر عليه حتى آخر لحظة من حياته رحمه الله ورضي عنه.

وأما من حيث ثراء الشخصية فيصعب اختزال شخصية النورسي في تصنيف بعينه، بل لا نبالغ إن قلنا إنه جمع بين ثنائيات قلما اجتمعت في غيره، فهو عالم جمع بين العلوم الدينية والعلوم الحديثة وهذا سبب تسميته بديع الزمان، كما جمع في مرحلة من حياته بين العمل الدعوي والعمل السياسي، وجمع بين جهاد السيف وجهاد الدعوة، ومزج بين الحركة المجتمعية والتربية الإيمانية والروحية، إلى غير ذلك من الثنائيات.

ولا يقتصر هذا الثراء على ما ذكرنا، بل ينسحب على المشروع الإصلاحي الذي نهض به وكان بمجمله على أصعدة شتى، ويمكننا أن نلخص ذلك بالقول بأن للنورسي مشروعًا إصلاحيًّا نهضويًّا على ثلاثة أصعدة: صعيد السياسة وصعيد الوعي والتربية وصعيد الحركة، وهو ما سنستعرضه بمشيئة الله في هذه الورقة بالقدر الذي يسمح به المقام.

لماذا النورسي؟

يعود اهتمامنا بالأستاذ النورسي ومشروعه إلى عدد من الأسباب الوجيهة، نسردها فيما يلي:

خطاب رسائل النور

تمتاز رسائل النور بأنها خطاب يصلح توجيهه إلى شتى طبقات المتلقين، وكانت منذ ظهورها يتداولها ويتدارسها شتى أفراد المجتمع من الفلاح والعامل البسيط إلى طلبة المدارس والجامعات، إلى أصحاب الشأن والنفوذ في المجتمع، وهي خطاب يجمع بين الإيمان التحقيقي القائم على التفكر والنظر، وبين التذكرة والموعظة الرقيقة، إلى جانب المرافعات القضائية المدوية، إلى جانب التجارب الحياتية الملهِمة، إلى غير ذلك من المزايا.

ثانيًا: مشروع الإصلاح السياسي

يمثل مشروع الإصلاح السياسي المعْلَم الأبرز في شخصية «**سعيد القديم**»، تلك الشخصية التي فارقها النورسي إلى غير رجعة وتحول إلى «**سعيد الجديد**»، وعلى هذا فإذا كان من الضروري الإلمام بهذا المشروع، فمن الضروري كذلك أن نقدر هذا المشروع قدره ولا نتعدى طوره.

يرى النورسي أن الاستبداد الذي ضرب بأطنابه في أرض آسيا هو سبب أساسي من أسباب تخلف الأمة الإسلامية عن ركب التمدن، ونبَّه إلى أن ما نجده في الواقع من جهل وفرقة وتخلف وتخاذل إنما هو –بجهةٍ ما– من مخلفات هذا الاستبداد.

وفي المقابل فإن المخرج من هذا الواقع المزري إنما يكون بالتحول إلى نظام الشورى، والإقرار بالحرية الشرعية، والسماح للشعب بأن يختار من يمثله في إدارة شؤون حياته، ولم يكن هذا المطلب مستجدًّا، بل كان قضية ناضل من أجلها رجال سابقون، وقد عُرفت هذه القضية أو المطلب بـ: «المشروطية» التي تقوم على نقل بعض صلاحيات السلطان إلى أعضاء «مجلس النواب /المبعوثين»، وبغض النظر عن تفاصيلها وتكييفها فإنها لم تكد تُقَرُّ حتى عُلِّق العمل بها قرابة ثلاثين عامًا، وذلك ما بين عامَي 1878 – 1908.

مثَّلت «المشروطية» للنورسي «العدالة الحقيقية والشورى الشرعية والضمان للسعادة الدنيوية»[1]، فسعى جاهدًا لتوعية الناس بضرورتها، فكتب بشأنها المقالات في الصحف، وألقى بشأنها كلمات في المحافل، والتقى بزعماء العشائر وأصحاب النفوذ ورجال الدين في شرق الأناضول دعاهم فيها إلى تأييد العودة إلى المشروطية، وكان في لقاءاته واجتماعاته هذه يعرِّف بالمشروطية، ويؤصِّل لمشروعيتها، ويزيل ما علق بالأذهان من إشكالات شرعية وسياسية حولها، وقد نتج عن هذه المساعي الحثيثة أن دوَّن هذه الأفكار والتصورات والتأصيلات والإجابات في رسالةٍ سماها «المناظرات»[2]، والحقيقة أن هذه الرسالة المطولة تضمنت مناقشةً جريئةً وتأصيلًا مهمًّا لكثير من القضايا والإشكالات الدائرة حول التحول من نظام السلطنة المستبد[3] إلى نظام شوروي يقوم على التمثيل النيابي في دولة مترامية الأطراف ومجتمع متعدد الأديان والأعراق.

وتمتاز رسالة «المناظرات» فيما تمتاز به أيضًا أنها أُلِّفت بعد مناقشة قضية الإصلاح السياسي وتداولها بين فئات متنوعة من الناس، فلم تكن مجرد طرح نظري كتبه مؤلفه في عزلة عن المجتمع، بل جمعت على نحو استثنائي بين طرح الفكرة والتأصيل لها وبين مناقشتها ورد الاعتراضات الواردة عليها، وبذلك يمكن أن نعدها –بجهةٍ ما– توثيقًا للتصور السياسي السائد في تلك الحقبة.

ومما يتصل بهذه القضية أيضًا رحلة النورسي إلى بلاد الشام[4] وإلقاؤه في مسجد دمشق الكبير خطبته الشهيرة التي عُرِفت بـ: «الخطبة الشامية»، شخَّص فيها أمراض الأمة، واستعرض مكامن قوتها، وأكد على ضرورة الخلاص من الاستبداد بإقرار الشورى الشرعية، ووعا إلى نبذ اليأس والخمول والتوجه نحو المستقبل.

لم يمض على إقرار «المشروطية» زمن طويل حتى بدأت تتكشف من وراءها أمور وإجراءات لا تحمد عقباها، إذ اندلعت نار ما سمي بـ: «حادثة الحادي والثلاثين من مارت»، التي أفضت إلى استيلاء جمعية الاتحاد والترقي على مقاليد الحكم بشكل فعلي، فعزلت السلطان عبد الحميد، ثم ورطت الدولة العثمانية في الحرب العالمية الثانية التي انجلت عن هزيمتِها ثم تقاسمِها بين المنتصرين الأوروبيين، ولتقوم على أنقاضها الجمهورية التركية.

---

1 سيرة بديع الزمان ص 81.

2 ألف الأستاذ النورسي رسالة المناظرات باللغتين العربية والتركية، وكلاهما مدرج في المجموع المسمى: «آثار بديعية»، مناظرات: 489-586؛ رشتة العوام: 588-664.

3 نعني بالمستبد هنا معناه اللغوي وهو التفرد باتخاذ القرار.

4 كان ذلك في ربيع العام 1911.

أمام الواقع الجديد وتحدياته غير المسبوقة، وإزاء مواقف حاسمة وخيبات مريرة ومراجعات صادقة ولد «سعيد الجديد» الذي نفض يده من مشروع الإصلاح السياسي، وقطع أمله في التعويل على السياسة، وتوجه نحو ما سماه «خدمة القرآن وإنقاذ الإيمان»، وهي الخدمة التي عُرِفت بـ: «دعوة النور»، و«خدمة الأنوار»، و«خدمة الإيمان»، و«خدمة رسائل النور».

تحدث النورسي في مواضع شتى من رسائل النور عن مراجعة لهذه التجربة، وكان قراره الأخير في ختام هذه التجربة قولته المشهورة: «أعوذ بالله من الشيطان ومن السياسة»، وهي مبدأ ظل وفيًّا له مدى حياته، لكن ما نود لفت النظر إليه هو أن النورسي حين انسحب من ميدان السياسة إلى ميدان الدعوة الإيمانية الخالصة، كان العالم العربي والإسلامي يشهد بزوغ حركات بدأت عملها في ميدان الدعوة لتنتقل بالتدريج أو مباشرة إلى ميدان السياسة، وهي مفارقة تحتاج إلى دراسة دوافعها ومسارها ومآلاتها، وهو ما لا يسمح به هذا المقام.

ثالثًا: معالم مشروع النهضة والإصلاح في دعوة النور

يذكر الأستاذ النورسي أن رسائل النور دواء وترياق لأبناء هذا الزمان الذين أثخنتهم جراح الشبهات والشهوات الناجمة عن ضلالات المدنية الغربية وتحللها الأخلاقي.[5]

والحقيقة أن هذا التوصيف يجمع بين دقة الوصف وطلاوة البيان معًا، ولئن كان إخراج الإنسان السوي المتوازن في هذا الزمان مقصدًا جليًّا من مقاصد الإصلاح الذي تحتاجه البشرية وتطمح إليه مشاريع النهضة، فإن بمقدورنا أن ندعي أن رسائل النور تمهد السبيل إلى ما هو أبعد من ذلك، وهو ما سنجتهد في بيانه بقدر المستطاع وبحسب ما يسمح به المقام إن شاء الله.

تنبيه: ترتيب هذه المعالم في الذكر لا يستلزم ترتيبها في الواقع، بل هي في خطاب النورسي مترابطة متساندة، يفضي بعضها إلى بعض، ويستدعي بعضها بعضًا.

المَعْلَم الأول: المفاصلة مع الحداثة الغربية

كل حديث عن مشروع نهضة وإصلاح -أيًّا كان وصفه ومساره- فهو بالضرورة مستبطن لتحدي الحداثة الغربية[6] بتصوراتها وأحكامها ومعطياتها، وما من مشروع نهضة وإصلاح إلا وهو متأسس على الموقف من هذه الحداثة ومقدارِ ما يُقبَل منها وما يُرَد، ولهذا نعُد الموقف من الحداثة الغربية محدِّدًا مفتاحيًّا في فهم وتقييم أي مشروع نهضوي.

وإذا أردنا استعراض مشروع النورسي في موقفه من الحداثة الغربية أمكننا تلخيصه في النقاط التالية:

---

5 انظر: مقدمة المثنوي العربي النوري ص 48،

6 مقصودنا من وصف الحداثة بالغربية هو أنها غربية المنشأ لا أكثر، وإلا فهي في جوهرها موقف من العالم ومنهجية للتحرك فيه، ولا يختص هذا بجغرافيا بعينها.

أولًا: رد الحداثة الغربية إلى أصلها (الفلسفة بمعناها الخاص)

الحداثة الغربية هي بنت (الفلسفة)، ومفهوم (الفلسفة) في رسائل النور مفهوم خاص، يقع في مقابل مفهوم (النبوة)، وهذه المقابلة بين المفهومين مقابلةٌ أصيلة في تراثنا الإسلامي، نجدها على سبيل المثال لدى ابن حزم والغزالي وابن رشد، وصولًا إلى الإمام الرباني أحمد الفاروقي السرهندي رضي الله عنه.

ونجد ما يشبه هذه المقابلة لدى عبد الواحد يحيى أحد أبرز نقاد الحداثة الغربية.

وخلاصة المقابلة بين المفهومين في هذا السياق الخاص أن (الفلسفة) تدعي أن بإمكانها تفسير الوجود والتحرك فيه اعتمادًا على مرجعية العقل دون الحاجة إلى خطاب (النبوة)، وتكمن خطورة هذه الدعوى في مآلاتها التي يكشفها النورسي في مصطلح خاص به هو (الأنانية)، إذ بالاستغناء عن هدى النبوة يتمركز الإنسان حول نفسه ليغدو عقله مصدر المعرفة، وهواه مصدر القيمة، فتبرز من جراء ذلك فراعنة ونماريد تعيث في الأرض الفساد.

ومفهوم (الأنانية) هذا هو المقابل الموضوعي لمفهوم (الائتمان)، وانطلاقًا من هذا فلا يمكن لربيب الفلسفة أن ينتج بـ(أنانيته) و(دهاءه الأعور) إلا (مدنية دَنِية)[7].

ثانيًا: الممايزة بين المنطلقات النظرية للحداثة وبين نتاجها المادي

إن موقف المفاصلة مع الحداثة لا يستلزم القطيعة مع منتجها المادي، بل هذا المنتج المادي من مخترعات ومنجزات وأدوات تسهل حياة الإنسان هي من مظاهر التسخير التي ينعم بها الخالق الرحيم على هذا الإنسان الضعيف، بل ينتقل النورسي في هذه المسألة إلى ما هو أبعد من ذلك، فيقرر أن معجزات الأنبياء عبر التاريخ ما هي إلا خوارق تلفت نظر الإنسان إلى آفاق التسخير وتستثير همته لمحاكاتها.

ثالثًا: إنزال العقل منزلته

إن النورسي في هذا المقام لا يقلل من قيمة العقل على الإطلاق، وإنما ينزله منزلته ولا يتعدى به طوره، وبهذا فالعقل بمفرده أشبه بمصباح صغير يعجز أن يبدد بمفرده ظلمات الوجود كما جاء في الكلمة 23، بل لا بد له من نور علوي شامل يبصره بحقائق الأمور، وما ذاك إلا نور النبوة، وهذا يذكرنا بطرح الغزالي في المنقذ وكون طور النبوة فوق طور العقل.

هنا تغدو النبوة ضرورة للنوع البشري، وهذا يستدعي استجلاء منهجية فهم خطاب النبوة وهو ما نبينه في المعْلَم التالي.

المَعْلَم الثاني: تجديد تلقي الوحي

رأينا في المعْلَم السابق أنه لا بد للعقل من معرِّف يعرِّفه أسرار هذا الوجود ويكشف له عن حكمته والغاية من خلقه، وبما أن الأمر كذلك فموقف الإنسان إزاء هذا الوجود هو موقف الحيرة والسؤال، ودور النبوة في المقابل هو الإبانة والإجابة، وانطلاقًا من ذلك يَحسُن بنا أن نلخص أهم أصول تلقي خطاب النبوة عند النورسي رحمه الله.

---

7 انظر تفصيل هذه المقابلة ومآلاتها في "الكلمة الثانية عشرة"، وفي المقصد الأول من "الكلمة الثلاثين".

الأصل الأول: قراءة الوحي جوابًا عن أسئلة الإنسان الكبرى.

مفتاح تلقي الوحي يكمن في ترتيب العلاقة بين الإنسان والقرآن، وهذا ما فعله النورسي حين صدَّر تفسيره «إشارات الإعجاز» الذي ألفه في أثناء جهاده في الحرب العالمية الأولى بمقدمة صوَّر فيها الإنسانية جمعاء في صورة قافلة متسلسلة مسافرة عبر الأزمنة، تسألها الموجودات الأسئلة الكبرى: من أين؟ إلى أين؟ ما وظيفتكم؟ فيتولى مقام النبوة الإجابة عن هذه الأسئلة فيما بلغت من خطاب الوحي[8].

إن أهمية هذا الأصل تتمثل في استعادة القرآن الكريم خطابًا لبني الإنسان في المقام الأول، هذه هي الركيزة الأساس والمنطلق في فهم القرآن، وأي توصيف لمتلقي القرآن يُغفل الثابت الإنساني يقلل من الإفادة من القرآن.

ثم إنه بإجابة القرآن عن هذه الأسئلة الوجودية الكبرى تتبين مقاصد القرآن نفسه، ويستبين إطار القراءة والفهم الذي يمثل للقارئ بوصلة تقيه الزيغ والزلل، فالقرآن جاء ليبين أربعة مقاصد كبرى متكاملة يستدعي بعضها بعضًا، هي التوحيد والنبوة والحشر والعدالة (أي التشريع)، وأي اشتغال بقضايا سوى هذه فقيمته بمقدار ما يخدم هذه المقاصد أو يقرِّب منها، وأي شطط في الفهم أو اضطراب في التأويل أو تكلف في استيلاد معاني جديدة فهو مؤشر على ضياع بوصلة هذه المقاصد لدى المتلقي؛ وبهذا فهذه المقاصد تمثل معالم كبرى تعصم القارئ من متاهات ما يسمى اليوم بـ: «القراءة المعاصرة للقرآن الكريم» التي تعسفت في حمل معاني القرآن على غير ما أنزل لأجله.

الأصل الثاني: القرآن تبيانًا

قدم النورسي تعريفًا للقرآن الكريم فريدًا غير مسبوق، وقد انطوى هذا التعريف على مضامين عميقة تحفز على مقاربة القرآن من زاويا جديدة، غير أنا نقتبس من هذا التعريف المطول جملة واحدة تناسب المقام، يقول فيها النورسي: «وهو -أي القرآن الكريم- مُفسِّر كتاب العالَم»[9].

يكشف النورسي بهذه الجملة عن مقاربة جديدة للقرآن، وهي مقاربة ضرورية لإنسان هذا الزمان، فلئن كان المألوف أن نقرأ القرآن ثم نفسر آياته بوجه أو وجوه من التفسير، فإن هذه المقاربة تعكس المسار تمامًا، إذ تستدعي أن يكون القرآن هو المفسِّر لا المفسَّر، وهذه المقاربة لازمة عن أمرين:

الأول: معطيات العلوم والاكتشافات الحديثة بشتى مجالاتها، مع التزام البحث العلمي بالإجابة عن سؤال الكيفية دون الإجابة عن سؤال الحكمة.

الثاني: الإقرار بما سلف ذكره في المفاصلة مع الحداثة من أن العقل الإنساني غير قادر ولا كاف في معرفة مغزى من الوجود، وأنه لا بد له من أن يتأيد بنور النبوة ليفهم حكمة الموجودات.

إن المضي في هذا الأصل يفضي بنا إلى تسمية الموجودات التسمية القرآنية، وهي تسمية تمتاز بجامعية المعنى وبيان القيمة التي خلا منها التفسير العلمي الظاهري، وبالفصل بين التفسير الظاهري والحكمة الحقيقية تردت الإنسانية سقطات أخلاقية مروعة لا تخفى على متأمل.

---

8 إشارات الإعجاز، ص 22.

9 إشارات الإعجاز، ص 21.

الأصل الثالث: معقولية الخطاب القرآني

حين ألف النورسي تفسير «إشارات الإعجاز» استأنف الدرس النظمي الذي دشنه عبد القاهر الجرجاني، ومضى على نهجه الزمخشري، ثم توالت من بعد الزمخشري أعمال الدرس والتدقيق، فلما درس النورسي في تفسيره المذكور النظم القرآني، وصل في التنقيب في دقائق النظم إلى نقطة أبان بها أن القرآن خطاب اندمجت فيه الدعوى ببرهانها، ومثَّل لذلك بأمثلة عدة، والحقيقة أن هذه النتيجة التي توصل إليها النورسي تكشف لنا عن معنى إعجاز القرآن لمتلقيه الأوائل من قريش وسائر العرب، كما تكشف لنا عن معقولية الخطاب القرآني، وهي بالتالي تكشف عن معقولية الدين نفسه، ولئن كان النورسي لم يستفض في بيان ذلك، فحسبه أنه أشار إليه ونبّه عليه ومثَّل له[10].

الأصل الرابع: إعمال التأويل المنهجي

لا يمكن لمسلم له إلمام –ولو يسيرًا– بالعلوم الحديثة أن يقرأ القرآن أو يرجع إلى تفاسير السابقين من غير أن تتوارد عليه أسئلة تبحث عن مدى التوافق بين الخطاب القرآني ومعطيات العلم الحديث، ولا يمكن أن يجيب عن مثل هذه الأسئلة الملحَّة من غير استعمال أدواتٍ منهجيةٍ مؤصَّلةٍ على رأسها «التأويل»، ومن هنا جاءت عناية النورسي بتأصيل أداة التأويل وبتطبيق ذلك عمليًّا.

أصَّل النورسي للتأويل في زمن مبكر من حياة «سعيد القديم»، وذلك في كتابه «محاكمات»، حيث أفرد القسم الأول لبيان أسس التأويل والرد على الظاهريين.

بل لم يتردد النورسي في مناقشة الرازي في مسألة من هذا النوع الذي يحتاج إلى التأويل وإن لم يصرح باسمه في تفسيره «إشارات الإعجاز»[11].

والحقيقة أن النورسي تناول في تفسيره المذكور مسائل من معطيات العلم الحديث، وناقشها لا من جهة التأويل فحسب، بل من جهة المعقولية والدليل العلمي على نحو يصلح أن تستخلص منه منهجية في هذا الباب[12].

المَعْلَم الثالث: تحرير الإنسان بالإيمان التحقيقي

يربط النورسي ربطًا بديعًا بين الإيمان وبين الحرية، فيقول في ختام «الخطبة الشامية»: (إن الحرية عطية الرحمن، وهي خاصيةُ الإيمان)[13].

ولكن أي إيمان يتحدث عنه النورسي، وأي حرية يقصدها بالتالي؟

إن الإيمان الذي عناه النورسي هو الإيمان التحقيقي، والحرية التي تترتب عليه هي حرية الإنسان من العبودية لغير خالقه جل جلاله، وبهذا فبناء الإيمان التحقيقي هو مشروع تحرير للإنسان، بل هو أحوج مشروع يحتاجه إنسان هذا الزمان الذي استرقته أرباب لا تحصى.

---

10 انظر على سبيل المثال: إشارات الإعجاز ص 61، و ص 208، ورسالة اللوامع الملحقة بآخر "الكلمات" ص 822 – 823.

11 إشارات الإعجاز ص 135

12 كمسألة أصل العالم ومسألة التطور، انظر إشارات الإعجاز ص 148 – 149، و ص 170 – 173، و ص 221 - 222.

13 الخطبة الشامية، ص 49.

لم ينشغل النورسي –وهو العالم الذي تخرج في حلقات العلم التقليدي– بإقراء متن في علم الكلام أو العقيدة، ولم يكن ذلك استغناءً منه عنها، وإنما توجه إلى إقراء متن أكثر حيوية وتجددًا وإقناعًا، وهو نفس المتن الذي كان يجري إقراؤه قراءة ظاهرية تورث صاحبها الشبهات والشكوك إلى أن تلقي به في مهاوي الإلحاد، ذلك المتن هو كتاب الوجود أو القرآن المسطور أو المجسم الذي سعى النورسي إلى بناء الإيمان التحقيقي من خلال قراءة سطور آياته بعين التفكر الإيماني كما دعا إلى ذلك القرآن الكريم نفسه.

ويمكننا أن ندعي أن رسالة «الشعاع السابع» تمثل خلاصةً جامعة وافية لتحقيق هذه الغاية القدسية السامية، ففي هذه الرسالة الموسومة أيضًا بـ: «الآية الكبرى» دخل النورسي إلى العالم من جديد متسلحًا بالدهشة والإعجاب اللذين أخمدتهما مباحث العلوم الطبيعية، وأخذ يتنقل بين طبقات الموجودات واحدةً تلو الأخرى ناظرًا فيها بعين التفكر الإيماني التي ترى الموجودات كلها «آيات» –بالتعبير القرآني– تشير إلى مدلول واحد، وهنا نقف عند مفهوم أساسي في التفكر الإيماني عند النورسي، فهو يقرر أن الموجودات كلها لها نوعان من الدلالة، دلالة بالمعنى الاسمي، أي دلالة الشيء على معنى في ذاته، ودلالة بالمعنى الحرفي وهي دلالة الشيء على معنى في غيره، فالمعنى الأول هو ما يُدرَس في علوم الطبيعة وهو ما يفضي بالدارس إلى الغرق في شتات الكثرة وإثبات الفاعلية لما لا يحصى من «العوامل» وهو ما يفضي إلى «شرك الأسباب»، أما المعنى الحرفي فهو ما يدعو إليه القرآن حين يأمر الإنسان بالتفكر في الموجودات من حيث هي آيات لله تدل على وجوب وجوده ووحدته، وتُعرِّف بأسمائه وصفاته وشؤونه سبحانه.

وبهذه القراءة الحقيقية للموجودات تتكشف للإنسان تجليات الربوبية، وتتجلى له معاني التسخير والتكريم والاستخلاف والائتمان، وهذه المعاني السامية ما هي إلا ثمرات.

وكما تتجلى للإنسان بهذه القراءة حقائق التوحيد تتجلى له كذلك حقائق الحشر، وهذان الركنان هما أهم أركان الإيمان كما أشار إلى ذلك القرآن والسنة في مواضع كثيرة، وإن استقراء هذه الدلالة «الحرفية» في الموجودات هي أحوج ما يحتاجه طلاب المعارف في هذا الزمان الذي أحالت فيه المناهجُ التعليمية المعارفَ الكونية إلى تيهِ كثرةٍ يعج بالأسباب، تَنسب إليه الفاعلية والتأثير وتنسى المسبب، فتجعل من الإنسان كائنًا خائفًا وجلًا يؤله الأسباب التي سُخِّرت له، فأي درَكٍ من العبودية أحطُّ من هذا الدرك؟

المَعْلَم الرابع: إخراج الإنسان المستخلَف عبر مشروع المدرسة الزهراء

يلخص الأستاذ النورسي مشكلةً كبرى ماثلةً في عالَم التعليم في زماننا المعاصر فيقول: ضياء القلب هو العلوم الدينية، ونور العقل هو العلوم الحديثة، وبامتزاجهما تتجلّى الحقيقة، فتتربى همة الطالب وتعلو بكلا الجناحين، وبافتراقهما يتولد التعصب في الأولى والحيل والشبهات في الثانية[14].

يقرر الأستاذ النورسي هذه الحقيقة وهو الذي خبر نوعَي المعارف هذين ووعى الحاجة إليهما، فالحاجة إلى هذين النوعين من المعارف ليست حاجة إلى مجرد الجمع بينهما في التحصيل، بل هي حاجة إلى تفسير أحدهما بالآخر،

14 صيقل الإسلام، ص 428.

وتصديق أحدهما بالآخر، لأن الذي خلق الكتاب المنظور هو الذي أنزل الكتاب المسطور، فكلٌّ من عند الله، وانطلاقًا من هذه الحقيقة المرة سعى الأستاذ النورسي جاهدًا لإقامة المدرسة الزهراء التي تُزاوج بين نوعي المعارف وتعطي كلًا منهما حقه.

قَدِم النورسي مبكرًا إلى إستانبول عاصمة الخلافة حاملًا هذا المشروع الذي ما لبث أن قوبل بالرفض زمن السلطان عبد الحميد[15]، ثم أعاد طرحه على السلطان رشاد[16] الذي وافق عليه وخصص لتنفيذه مبلغًا من المال لكن ما لبث أن اندلعت الحرب العالمية الأولى فأُرجئ المشروع إلى أجل غير مسمى، وبعد أن وضعت الحرب أوزارها وانهارت دولة بني عثمان، وقامت على أنقاضها الجمهورية التركية قُدِّم المشروع على مجلس الأمة ولقي موافقة لكنه لم ينفذ، ولئن بقي المشروع حبيس الصدور والآمال، فإن النورسي أعلنها صريحة أن المشروع محله الحقيقي صدور الرجال من حملة الأنوار، وأنه متحقق بحَمَلته حيثما وجدوا وإن ضاقت بهم الأمكنة[17].

إن الإنسان النموذج الذي تطمح المدرسة الزهراء إلى إخراجه هو بتعبير موجز: (الإنسان المؤمن العالم بالشريعتين العامل بهما)، ونعني بالشريعتين: الشريعة التكليفية المسطورة في الوحي، والشريعة التكوينية المنظورة في كتاب الكائنات، والفصل بينهما بعد العمل بهما هو (قطعٌ لما أمر الله به أن يوصل)[18].

رابعًا: منهجية الحركة في دعوة النور

لم تكن دعوة النورسي يومًا حبيسة السطور والأوراق، بل قيض الله تعالى لها حملة أمنوا بها بصدق، ونافحوا عنها بثبات وجلد، حتى اشتد عودها وانتشرت في ربوع تركيا وخارجها، والحقيقة أن الحديث عن منهجية الحركة في دعوة النور ليس من صلب موضوعنا، لكنه متمم له، ولهذا نبين بعضًا من سماتها بإيجاز:

السمة الأولى: التفرغ للشأن الدعوي وتنزيهه عن الغرض السياسي

يسمي النورسي العمل لهذا المشروع بـ: «خدمة الإيمان»، وقد أعلن منذ البداية أن هذه الخدمة لا ترتبط بالسياسة بأي شكل من الأشكال، بل لا يجوز لها ذلك، بل لا يمكنها ذلك، لأن هذه الخدمة تتعلق بأقدس ما في الوجود وهي حقائق الإيمان التي يبذل في سبيلها كل غال ورخيص، فكيف تتحول هي نفسها إلى سلعة لتحقيق مآرب سياسية خسيسة؟!

السمة الثانية: اللامركزية في الخدمة

رفض النورسي في المحاكم التي سيق إليها تهمة «التنظيم»، وأعلن أن خدمة الإيمان أسمى من أن تقيد في تراتبية تنظيمية، أو تشترط انتسابًا إلى جمعية أو حزب، وقد أتاحت هذه المزية حرية حركة لا يقيدها قيد، ولا تشترط أكثر من قلب مؤمن وإرادة صادقة لخدمة حقائق القرآن والإيمان بقدر المستطاع.

---

15 سيرة بديع الزمان ص 68.

16 سيرة بديع الزمان ص 132.

17 سيرة بديع الزمان ص 372.

18 انظر إشارات الإعجاز ص 208 – 209.

السمة الثالثة: عدم الشخصنة

رفض النورسي بشدة كل محاولات ربط الدعوة بشخصه، وكان شديد الإصرار على ربط الخدمة بـ: «متن رسائل النور»، بل عاش منزويًا عن الناس وعدَّ النفي مزيةً تقيه الإعجاب بنفسه وتدفع الناس إلى التوجه إلى رسائل النور بدلًا من التوجه إلى شخصه.

السمة الرابعة: العمل الإيجابي البناء

مع إعلان النورسي استعاذته من الشيطان والسياسة أعلن أنه ينتهج نهج تغيير ما بالأنفس، وأنه لا يجوز التحرك في الحياة الاجتماعية بأية حركة قد تعود بأدنى ضرر على أدنى بريء، وقد التزم بهذا المبدأ وألزم به طلابه حتى بلغ به الأمر أن تحدى في إحدى المحاكم جهة الادعاء أن تأتي ولو بأدنى تجريم لطالب من طلاب رسائل النور.[19]

---

[19] الملاحق، ملحق أميرداغ 2، ص 400 – 405.

أبعاد التجديد الحضاري في فكر ابن خلدون

الأستاذ الدكتور: جمال شعبان/ **Prof. Dr. Djamel CHABANE**
جامعة بجاية، كلية التكنولوجيا، الجزائر
Bejaia University, Faculty of Technology, Algeria
djamel.chabane@univ-bejaia.dz

المقدمة

لقد عرف العالم الإسلامي عبر العصور حركات إحياء وتجديد للفكر والنظم الاجتماعية والسياسية أسست لدورات تاريخية جديدة تركت بصمتها في التاريخ. وإن تعثر ما يسمى "حركات النهضة" و"الإسلام السياسي" في العالم الإسلامي في مشروعهم النهضوي حاليا يتجلى وكأنه فشل للفكر الإسلامي في صراعٍ أمتد لقرنين لإيجاد أرضية مشتركة بين "الإسلام" و"الحداثة"، على مستوى الفكري والفلسفي والأدوار السياسية والاجتماعية والتشريعية التي نهض بها الإسلام في المجتمع، تلك الأدوار التي يعتقد الكثيرون أنها جزء لا يتجزأ من جوهر الدين. إن كل محاولة إحياء الفكر الإسلامي لابد من الابتداء بما حققه فكر ابن خلدون، إنه ينتمي إلى مرحلة انتقال تاريخي، والزمن الذي يفصلنا عنه ساده في الغالب جمود وتحجر فكري لم تسلم من نتائجها البنى الذهنية للنخب والشعوب الإسلامية على العموم. إن أزمتنا الحضارية اليوم تطرح أسئلة تعود بنا إلى عهد ابن خلدون وإذا كان هناك شيء يتحتم القيام به فهو تحيين فكر العلامة وفق مناهج العلوم العقلية والطبيعية الحديثة.

إن للأزمات والأحداث التاريخية الفاصلة فلسفتها ومنطقها وأسبابها تستدعي منا مناهج تفكير جديدة وأدوات معرفية مجددة تنطلق من الإطار الكلي في فهم أبعاد الظاهرة وامتدادها بشكل يتجاوز المناهج البحثية القديمة، وإن إعادة استقراء واقعنا، وما يحكمه من قوانين داخلية من أجل طرح أسئلة جديدة تنسجم مع المسائل المستجدة حتمية تاريخية. إن بحثنا المقترح هو محاولة لطرح وإعادة قراءة فكر ابن خلدون بنظرة جديدة، إنها محاولة إبداع الآليات التي تؤدي بنا إلى عقلنة فكرنا الديني والعلمي والسياسي والتاريخي وقراءة مآلات الراهن أي التنبؤ بالمستقبل للانطلاق في دورة حضارية جديدة تكون رافعة لمشروع نهضوي أصيل ومتكامل. وفي خضم الجمود والركود الفكري الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية اليوم ونحن نعيش تحولات كبرى يعرفها العالم في كل الميادين والمستويات أصبح إعادة طرح اشكالية "الإحياء" أو "التجديد" بفلسفة جديدة وبنظرة كونية ضرورة وجودية.

1–اشكالية إحراق "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي

أبو حامد الغزالي المتوفي سنة (505هـ/1111م)، صاحب التصانيف الكثيرة في الفقه والأصول والفلسفة والكلام والتصوف، قد تباينت أقوال الباحثين في حكمهم عليه وتقييم أفكاره ومؤلفاته، ولعل من أسباب ذلك اضطرابه في عرض أفكاره، وكثرة تنقله من حال إلى حال. فكتابه "إحياء علوم الدين"، فقد مدحه قوم حتى غلو في مدحه وقالوا "من لم يقرأ الإحياء فليس من الإحياء"، وذمه قوم حتى أفتوا بحرقه ومنعه، لذلك فما زال فكر الغزالي مشكلة حية من مشاكل فكر العالم الإسلامي. إن مسألة حرق كتاب إحياء علوم الدين في عهد دولة المرابطين قد أثارت جدلا علميا بين فقهاء المغرب والأندلس وعلمائهم، إذ صدرت فتوى من قبل فقهاء المغرب والأندلس متمثلة بالقاضي الجماعة المالكي ابن حمدين التغلبي (ت:508هـ/1114م)، الذي كان من أهل العلم حافظا ذكيا أديبا شاعرا، أمر بحرق كتاب "الإحياء"، وقد عرضت هذه الفتوى بين يدي أمير المسلمين علي بن يوسف المرابطي ونالت استحسانه وموافقته عام (503هـ/1109م)، نفذ أمر الحرق هذا في قرطبة على الباب الغربي من المسجد الجامع في المدينة بحضور أعيان الناس وعامتهم[1]. واخذ المرابطون يطاردون كل من يمتلك نسخة من كتاب الإحياء وأمروا بتفتيش المكتبات العامة والخاصة بحثا عنه. أمر علي بن يوسف بمنع دخول جميع كتب الإمام الغزالي الى بلاد المغرب "وأصدر امرا بإنزال أشد العقوبات على من وجد بحوزته نسخة من هذا الكتاب وتحليف من أنكره بالإيمان المغلظة كالطلاق وغيره"[2].

إن اعتراض على كتاب "إحياء علوم الدين" للغزالي قد ثبت في أغلب كتابات فقهاء تلك الفترة سواء من كانوا في بلاد المغرب أو في الأندلس، وللذكر فليس كتاب "الإحياء" وحده الذي تعرض للنقد وإنما أيضا كتب أبي حامد الفلسفية وأهم تلك الكتب بعد الإحياء كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي انتقده أبو الوليد ابن رشد (ت:595هـ/1198م) في كتابه "تهافت التهافت". يعتبر الإمام ابو بكر محمد بن الوليد الطرطوشي المالكي (ت:520هـ/1126م) وهو من فقهاء المرابطين وإن رحل نحو المشرق وتوفي بالإسكندرية، عاصر الغزالي، كانت معارضته شديدة على أبي حامد في كتاب الإحياء خصوصا، حيث قال فيه: "وهو لعمر الله أشبه بإماتة علوم الدين"[3]، وقال: "أما ما ذكرت من أمر الغزالي، فرأيت الرجل وكلمته فوجدته رجلا جليلا من أهل العلم، قد نهضت به فضائله، واجتمع فيه العقل والفهم وممارسة العلوم طول عمره، وكان على ذلك معظم زمانه، ثم بدا له عن طريق العلماء، ودخل في غمار العمال ثم تصرف بمحير العلوم وأهلها، ودخل في علوم الخواطر وأرباب القلوب ووسواس الشيطان ثم شابها برأي الفلاسفة ورموز الحلاج، وجعل ينحو على الفقهاء والمتكلمين، ولقد كاد أن ينسلخ من الدين، فلما عمل كتابه سماه "إحياء علوم الدين" عمد يتكلم في علوم الأحوال ومراقي الصوفية، وكان غير دري بها ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه فلا في علماء المسلمين قرّ، ولا في أحوال الزاهدين استقر، شحن كتابه بالكذب على رسول الله صلى الله

1 ابن عذاري، المراكشي، البيان المغرب في أخبار الاندلس والمغرب، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، 1967، ج4، ص59

2 ابن القطان، المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق: محمد علي مكي، دار الغرب الإسلامي، 1990، ج 6، ص70-71

3 الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984، ج19، ص495

عليه وسلم، فلا أعلم كتابا على بسيط الأرض في مبلغ علمي أكثر كذبا على رسول الله صلى الله عليه وسلم منه" إلى أن قال: "ومعظم من وقع في عشق هذا الكتاب رجال صالحون لا معرفة لهم بما يلزم العقل وأصول الديانات، ولا يفهمون الإلهيات، ولا يعلمون حقائق الصفات"[4].

ومن اللذين حمل عليه أيضا الإمام أبو عبد الله المازري (ت:536هـ/1141م)، من شيوخ افريقيا وكبار أئمة المالكية كان من فقهاء المغرب العظماء، وكان على علم فياض، بحيث يذكر السبكي أنه: "كان من أذكى المغاربة قريحة وأحدهم ذهنا"[5]. حيث قال: "أعجب من قوم...يستحسنون من رجل (الغزالي) فتاوى مبناها على ما لا حقيقة له، وفيه كثير من الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم لفّق فيه الثّابت بغير الثابت، وكذا ما أورد عن السلف لا يمكن ثبوته كله، وأورد من نزغات الأولياء ونفثات الأصفياء ما يجل موقعه، لكن مزج فيه النافع بالضار"[6]. وقال فيه أنه خالف مشيخة المتكلمين جميعا و"إنه قرأ علم الفلسفة قبل استبحاره في فن أصول الدين، فأكسبته قراءة الفلسفة جراءة على المعاني، وتسهيلا للهجوم على الحقائق، لأن الفلاسفة تمر مع خواطرها وليس لها حكم شرعي ترعاه، ولا تخاف من مخالفة آئمة تتبعها"[7].

ويعتبر القاضي أبو بكر بن العربي (ت:543هـ/1148م) أبرز من تصدى لشيخه أبي حامد الغزالي في نقد وتقييم معالم فكره، فهو يضعه تارة في صف الغلاة من المتصوفة وتارة في صف الباطنية من فلاسفة المسلمين. ومعلوم أن ابن العربي في رحلته إلى المشرق، قد التقى بالغزالي[8]. لقد كان أول ما دشن به ابن العربي حملته على الغزالي، أخذه عليه التماسه لمصدر آخر من مصادر المعرفة غير العقل وهو القلب، حيث ذهب إلى أن مشكلة المعرفة لا تتضح عن طريق الاستدلال بل هي إشراق نوراني يسطع على القلوب وتتجلى به الحقائق والمعارف، فالتصفية مبدأ والإشراق غاية، فابن العربي لم يرض للغزالي مثل هذا الرأي الذي لمس فيه نزعة صوفية متطرفة ومنحى باطنيا. وابن العربي لا ينكر التصوف أصلا وإنما ينكر منه ما خالطه شيء من أقوال الفلاسفة أو غلاة الباطنية والمبتدعة. ولهذا يقول: "ولا ينكر أحد أن صفاء القلب وطهارته مقصود شرعي، إنما المستنكر أن صفاءه يوجب تجلي العلوم فيه بذاته"[9]. فالغزالي في نظر ابن العربي قد بلغ الذروة في العلم والمعرفة لولا أنه دنس معارفه بمناهج الصوفية في التأويل مما لا يتسق مع أصول الشريعة

---

4 الونشريسي، أحمد ابن يحي، المعيار المعرب والجامع المغرب، تحقيق: محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1981، ج12، ص186-187

5 السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة إحياء الكتب العربية، مصر، د ت، ج 4، ص 120

6 الذهبي، المصدر السابق، ج20، ص107

7 السبكي، المصدر السابق، ج 4، ص 123

8 راجع عن هذه الرحلة، أعراب، سعيد، مع القاضي أبي بكر ابن العربي، يليه: مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987

9 إبن العربي، أبو بكر، العواصم من القواصم، ضمن كتاب: آراء ابن العربي الكلامية، عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974، ج2، ص23

ومعانيها، وهذا ما جعله يصدم حينما رأى حجة الإسلام يتخلى عن مجال العلم وينتقل إلى مجال الذوق والخلوة ويقول عنه: "وقد كان أبو حامد تاجا في هامة الليالي حتى أوغل في التصوف وأكثر معهم التصرف، فخرج على الحقيقة وحاد في أكثر أحواله عن الطريقة، وجاء بألفاظ لا تطاق، ومعان ليس لها مع الشريعة انتظام ولا اتساق"[10]. لقد قال بن العربي عن شيخه: "شيخنا أبو حامد دخل في قلوب الفلاسفة ولم يستطع أن يخرج منها". ومن اللذين انتقدوا أيضا فكر الغزالي القاضي عياض بن موسى (ت:544هـ/1149م)، المالكي، علامة وفقيه، المؤرخ الذي كان من بين الناس العارفين بعلوم عصره، إذ قال: "والشيخ أبو حامد ذو الأنباء الشنيعة، والتصانيف الفظيعة، غلا في طريقة التصوف، وتجرد لنصر مذهبهم، وصار داعية في ذلك"[11].

ومن اللذين تعرضوا لفكر أبى حامد الغزالي بالنقد الصوفي محي الدين ابن عربي الأندلسي (ت:638هـ/1240م)، صاحب "الفتوحات المكية". وإن كان عتبر الغزالي من "أهل الله" ومن "رجال الله"[12] ولكن هذا لا يمنع من كشف حقيقة اعتقاده وسبب حيرته إذ يقول: "أبو حامد كان محله مشغولا بالحيرة لم يقو قوة هذا في قبول ما يرد عليه الفتح الالهي"[13]. ولذلك يقول في معتقده: "فإن بعض الحكماء وأبا حامد أدعوا أنه يعرف الله من غير نظر في العالم وهذا غلط. نعم تعرف ذات قديمة أزلية لا يعرف أنها إله حتى يعرف المألوه. فهو الدليل عليه. ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف أن الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه وعلى أُلوهيته، وأن العالم ليس إلا تجليه في صور أعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه، وأنه يتنوع ويتصوّر بحسب حقائق هذه الأعيان وأحوالها، وهذا بعد العلم به منا أنه إله لنا"[14]. وقال ايضا فالله الذي يعبده أهل المؤمنون وأهل الشهود من أهل الله ما هو الذي يعبده أهل التفكر في ذات الله، فحرموا العلم لكونهم عصوا الله ورسوله في أن فكروا في ذات الله وتعدوا مرتبة الكلام والنظر في كونه إلها واحدا إلى ما لا حاجة لهم به، "وقد فعل ذلك من ينتمي إلى الله كأبي حامد وغيره وهي مزلة قدم...وهو الذي أنشأ في نفسه ربا يعبده كما ينبغي لنظره فعبد عقله، ثم إنه نقل الأمر في التأويل لقصوره من التشبيه بالأجسام لحدوثها إلى التشبيه بالمعاني المحدثة أيضا فما انتقل من محدث إلا إلى محدث، فكان فضيحة الدهر عند المؤمنين والذين شاهدوا الأمر على ما هو عليه"[15].

ومن اللذين انتقدوا الغزالي كذلك الفيلسوف أبو بكر ابن طفيل (ت:581هـ/1185م)، فقد ذكر شيخه أبي حامد في مقدمة رسالته الفلسفية "حي بن يقظان" في ثلاثة مواضع ولعل هذا الشغف العلمي بالغزالي كان من ورائه

---

10 المصدر السابق، ج 2، ص107– 108

11 الذهبي، المصدر السابق، ج19، ص327

12 ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999، ج4، ص187، ص417

13 المصدر السابق، ج 4، ص411

14 ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تح: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980، ص81. قال أبو حامد الغزالي في "علوم الطبيعيات" التي هي من فروع الفلسفة: "الطبيعيات وبعضها مخالف للشرع والدين والحق فهو جهل وليس بعلم حتى نورده في أقسام العلوم...علومهم في الطبيعيات فلا حاجة إليها"، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1982، ج1، ص22

15 ابن عربي، الفتوحات المكية، المصدر السابق، ج 4، ص 28

معرفة ابن طفيل العميقة بنصوص الغزالي، ما وصل منها إلى الأندلس وما لم يصل. ومما يبرز عدم الاطمئنان لآراء أبي حامد التي يصرح بها، والقطع في نسبة الآراء إليه قطعا حاسما، وأخذ مواقفه بكثير من الحيطة والحذر. لقد عاب بن طفيل على الغزالي أنه "بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفّر بأشياء ثم يتحللها"[16]. أما محمد ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين في بلاد المغرب (ت:524هـ/1130م) الذي قال عنه ابن خلدون أنه كان: "بحرا متفجرا من العلم وشهابا واريا من الدين"[17]، في خبر إليه يذكر فيه الغزالي تدل على معرفته الدقيقة بنفسية الغزالي وأحواله الروحية وجاءت هذه العبارة التي أوردها ابن قطان ونصها: "وذكر لنا عنه [اي ابن تومرت] انه ذكر له أمر الرجل المعروف بالغزالي، فقال: ذلك الرجل قرع الباب ولم يفتح له، أو لم يؤذن له، أو لم يلج، حسبما قال باختلاف الروايات عنه"[18]. إن ظاهرة انتقاد ومعارضة فكر الغزالي لم تقتصر على علماء بلاد المغرب بل تعداها كذلك إلى علماء بلاد المشرق[19].

السؤال الذي يطرح، هل كانت عملية إحراق كتاب "الإحياء" من طرف ساسة وفقهاء دولة المرابطين رد فعل على ما أشار إليه أبي حامد بأن علم الفقه قد نقل إلى معان مذمومة وأنه أصبح من علوم الدنيا لا الآخرة على أيدي بعض الفقهاء[20]؟ أم أن عملية الحرق مجرد قرار سياسي للحفاظ على مذهب الدولة الرسمي المالكي دون غيره، أم أن الظاهرة أعمق بكثير من ذلك؟ إن "الأزمة الروحية" التي مر بها الغزالي والتي جعلته يتنقل من حال إلى حال، والاضطراب الفكري الذي حصل له من البحث في الفلسفة إلى محاربتها وتكفير المنشغلين بها، ثم الانسياق وراء ما يسميه "التصوف"، علما أنه وصل إلى قناعة بأن الطريق إلى الإيمان لا يمر بالعقل، فقد نتقد الحواس والعقل بوصفها وسيلة للوصول إلى المعرفة النهائية. ألسنا هنا أمام اشكالية معرفية وعقائدية تمس جوهر الدين أي "التوحيد" وعلاقة النقل بالعقل؟

لنربط الماضي بالحاضر، لماذا كان هناك اهتمام ملفت للنظر بمؤلفات أبي حامد الغزالي وخاصة كتاب "الإحياء" من طرف حركات النهضة الإسلامية في القرن العشرين؟ ما السبب الذي جعل حسن البنا (1906-1949م)، مؤسس "حركة الاخوان المسلمين" سنة 1928 كمنظمة إسلامية سياسية تهدف إلى إعادة الخلافة الإسلامية عقب سقوطها وكان المرشد الأول لها أن ينشأ مطبعة خاصة تطبع "إحياء علوم الدين" بثمن زهيد ويوزعه بين الناس؟ وكان يرى أن كتاب "إحياء علوم الدين" هو "أعظم موسوعة إسلامية"، وكانت إحدى أمانيه أن تتيح له الظروف شرح هذا

---

16 ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق: يوسف زيدان، دار الأمين، 1998، ص166

17 ابن خلدون، عبد الرحمان، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1959، ج 6، ص466

18 ابن القطان، المصدر السابق، 1990،ج6، ص105

19 من منتقدي كتاب "الإحياء" في بلاد المشرق نجد: أبو الفرج ابن الجوزي (ت:597هـ/1201م)، إبن الصلاح الشهرزوري (ت:643هـ/1245م)، ابن تيمية الحراني (ت:728هـ/1328م)، شمس الدين الذهبي (ت:748هـ/1348م)، الحافظ ابن كثير (ت:774هـ/1373م)، بدر الدين الزركشي (ت:794هـ/1392م)، الحافظ العراقي (ت:806هـ/1403م)

20 قال الغزالي:"والواقع أن هؤلاء الفقهاء كانوا بحق نقلة أخبار وحملة أسفار لا يفقهون"، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1982، ج3، ص393

الكتاب[21]. فهل نحن هنا أمام ظاهرة معرفية حضارية لإحياء تراث الأمة وأمجادها أم نحن أمام استغلال وتوظيف فكر أبي حامد الغزالي المضطرب والمتناقض في استراتيجية سلطة وهيمنة باسم الدين؟ علما أن حركة الإخوان المسلمين بعد قرابة قرن من تأسيسها أثبتت عجزها النظري عن فهم الدولة والمجتمع ووهن تفكيرها السياسي، إنها لم ترتقي إلى تيار فكري تنويري بإبداع حضاري يلد المفكرين والمبدعين والمجددين وكبار المثقفين والكتاب والفنانين وقادة سياسيين وغيرهم، إذ لا تزال أساسا حركة تعبئة وشحن بالعواطف الدينية والتهويلات والشعارات والصراعات السياسية والتفسيرات غير الدقيقة للتاريخ وتطور الأحداث، والتشهير بغير المسلمين، وحتى بالكثير من المسلمين[22]، بل حتى أنها كانت منطلقا لحركات تحريضية وتكفيرية متطرفة. رغم أن ظاهرة الإحياء والتجديد كانت دائما جزءا من الفكر وتاريخ الحضارة الإسلامية وبعد فشل العديد من تجارب الإحياء والتغيير والإصلاح حتى باسم الدين في عصرنا الحالي في مجتمعاتنا الإسلامية أصبح من الواجب إعادة استقراء هذه الظاهرة بكل أبعادها العقائدية والفلسفية والسياسية والاجتماعية. كيف يفسر ابن خلدون ظاهرة "الإحياء" أو "التجديد" في المجتمعات الإسلامية؟

2–التجديد الحضاري عند ابن خلدون

2–1: علم العمران

كان للعصر الذهبي للحضارة الإسلامية الذي سادت فيه حرية العقل والفكر والإبداع حد وقف عنده ثم تراجع وانتكس وفق قانون دورة الحضارة وكان هذا الحد زمن ابن خلدون (ت:808ه/1406م)، إذ يقول: "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"[23]. يمثل بداية عصر الانحطاط للحضارة الإسلامية أيام ابن خلدون الذي تراجع فيه العلم والاجتهاد إذ يقول: "فأعلم أن سند تعليم العلم لهذا العهد قد كاد ينقطع عن أهل المغرب، باختلال عمرانه وتناقص الدول فيه...وأما أهل الأندلس؛ فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم"[24]. يصف ابن خلدون خراب وانقباض العمران في زمانه قائلا: "أما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة...وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه"[25].

يقول ناصف نصار: "لا بد لكل محاولة العودة إلى الأصول أو إحياء الفكر العربي من الابتداء باعتبار التقدم الحاسم الذي حققه فكر ابن خلدون. إذ أنه، بالنسبة إلينا، ينتمي إلى مرحلة انتقال، والفاصل الزمني الذي يفصلنا عنه

---

21 عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، دار الدعوة، 1979، ج1، ص61

22 خليل علي حيدر، الإخوان المسلمون... والثقافة، جريدة الجريدة الكويتية، 2021/06/29
/https://www.aljarida.com/articles/1624897455014922200

23 ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005، ص35

24 المرجع السابق، ص 402-403

25 المرجع السابق، ص38

ساده في القسم الكبر منه جمود وتحجر لم تسلم من نتائجها البنى الذهنية للشعوب العربية على العموم. وإذن، من الممكن الانطلاق من ابن خلدون بهدف استئناف مسيرة التفكير النظري في الظروف الجديدة التي أوجدها الانقطاع التاريخي والثقافي. لا بل ان امكانية الوفاء لأنفسنا وللماضي مرهونة بهذا الانطلاق، شرط أن يتم بدراية وعناية وأصالة"[26]. كيف فسر ابن خلدون حركة تطور التاريخ وتغير نظم المجتمعات؟ علما أنه قد لجأ بشكل منتظم إلى القيام بتحقيقات تاريخية وسوسيولوجية كان سباقا فيها لما سيعرف لاحقا، وسمحت له بتكوين معرفة حميمية ودقيقة بتنظيم المجتمع الذي كان يعيش فيه، والعجلات التي تسيره، والعقليات التي تسود فيه[27]. إذ يقول: "فن التاريخ فن عزيز المذهب، جم الفوائد، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"[28]. وفن التاريخ يتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول. أما في "باطنه فهو نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق"[29]. وكأنه إلهام من الله لتأسيس علم جديد، فهو "علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة...ونحن قد ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما"[30].

إن ابن خلدون وإن أبطل الفلسفة وأداتها العقل المجرد التي يرى أن "ضررها في الدين كثير، فوجب أن يُصدع بشأنها، ويُكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني، زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية...واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه"[31]، إلا أنه لم يسلب العقل جميع قدراته، وإنما قيد سلطته، وحد حدوده، في ما وراء الطبيعة من الوحي والعقائد الإيمانية، وأطلق له العنان في الطبيعة، كما أنه لم يشك في الحواس، ولم يفقدها دورها الأساسي في المعرفة، وكل ذلك من أجل مشروعه الجديد، وهو علم العُمران البشري والاجتماع الإنساني، الذي يعتمد على التجربة، ودقة الملاحظة والاستقراء. يقول "فيحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات...والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها، وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم"[32]. البحث في التاريخ لابد له من معرفة "قواعد السياسة"، لأن السياسة هي الممارسة الفعلية للسلطة، والدولة هي المحور الذي يهيكل الحياة الاجتماعية، ودراسة التاريخ هي دراسة الدولة التي يلتقي فيها كل الظواهر الاجتماعية من أدنى المستويات إلى أعلاها.

---

26 نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981، ص357

27 شدادي، عبد السلام، إبن خلدون: الانسان ومنظر الحضارة، ترجمة: حنان قصاب، المكتبة الشرقية، بيروت، 2016، ص608

28 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص16

29 المرجع السابق، ص10

30 المرجع السابق، ص43-44

31 المرجع السابق، ص514-515

32 المرجع السابق، ص34

ففي حركة التاريخ استمرارية وقطيعة، تشابه وتباين بين الأجيال والأمم فعلى المؤرخ أن يعي جيدا هذه الحقائق، إن المعرفة التاريخية تتطلب نقدا صارما، فالأحداث منها ما هو مقبول وأخرى لا تؤخذ بالحسبان لعدم مطابقتها لطبائع الحوادث والأحوال. "القانون في تمييز الحق من الباطل في التاريخ بالإمكان والإستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه"[33]. إن معرفة قواعد العمران هو المعيار الصحيح الذي يستطيع به المؤرخ أن يميز بين الصدق والكذب في الأحداث والوقائع. "اعلم أن حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال"[34]. إن المجتمع حقيقة حية ومتحركة شأنه في ذلك شأن الكائن الحي الذي يعيش ويتطور ويضمحل وفقا لمراحل ولقوانين محددة يمكن الوقوف عليها وتفسيرها، فأحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة[35]، ودراسة هذا التطور والتغير في المجتمع البشري هو موضوع "العمران البشري والاجتماع الإنساني"[36]. إن "علم العمران"[37] وحده قادر على الكشف عن طبيعة الحكم السياسي وعلى الإرشاد في مجال العمل السياسي، للوصول إلى هذا الهدف لا بد أن يؤسس على نمط العلوم العقلية وخاصة العلوم الرياضية، "فإن في صناعة الحساب نوع تصرف في العدد بالضم والتفريق، يحتاج فيه إلى استدلال كثير؛ فيبقى متعودا للاستدلال والنظر، وهو معنى العقل"[38]، ونذكر أن شيخ ابن خلدون محمد الآبلي التلمساني (ت:757هـ/1365م) كان عالم منطقي ورياضي قال ابن خلدون فيه: "شيخ أهل المغرب لعصره في العلوم العقلية"، "فلزمت مجلسه، وأخذت عنه. وافتتحت العلوم العقلية بالتعاليم. ثم قرأت المنطق، وما بعده من الأصلين، وعلوم الحكمة"[39]. وأما علوم الهندسة، "فإنها تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره؛ لأن براهينها كلها بينة

---

33 المرجع السابق، ص42

34 المرجع السابق، ص40

35 المرجع السابق، ص35

36 المرجع السابق، ص42

37 هل علم العمران=علم الاجتماع؟ إن معظم الدراسات حول ابن خلدون لم تساهم في كشف حقيقة فكره، فهي تطرح في مجال ما يسمى "العلوم الإنسانية"، وهذه الأخيرة لم تؤسس على نمط العلوم العقلية والطبيعية، لذلك نجد هذه الدراسات تخلط بين المصطلحات والمفاهيم ولم ترتقي إلى جوهر فكر العلامة. وكثيرا ما يترجم مصطلحي "العمران" و"الحضارة" بنفس المصطلح ألا وهو «Civilisation». إن "علم العمران" ليس "علم الاجتماع" الذي يعادله في الفكر الغربي "سوسيولوجي" . إن ترجمة مصطلح "علم العمران" الخلدوني إلى اللغات الغربية هو ما سماه المهندس المعماري الإسباني إيلديفونس سيردا (1816-1876م) ''La ciencia de la urbanización'' في كتابه:

(1867) La Teoria general de la urbanizacion ، الترجمة الإنجليزية "The science of urbanization"، وكان ذلك بداية تأسيس علم جديد قائم بذاته في القرن التاسع عشر ميلادي. وفي القرن العشرين ميلادي تجلى هذا العلم خاصة في أبحاث وكتابات الحركة الحديثة في الهندسة المعمارية التي كان على رأسها معماريين أمثال: لوكوربيزي، فرك لود رايت، غروبيوس وغيرهم، فلا يمكن فهم فكر ابن خلدون إلا إذا درس في إطار نظريات العمارة والعمران المتداولة في مدارس الهندسة المعمارية والعمران حاليا.

أنظر إلى بحثنا: علم العمران الخلدوني، ترجمة جديدة: ابن خلدون مؤسس علم العمران (باللغة الفرنسية).

https://revues.imist.ma/index.php/AMJAU/article/view/30035

38 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص400

39 ابن خلدون، عبد الرحمان، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979، ص38

الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها؛ فيبعد الفكر بممارستها عن الخطأ وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيع"[40]. إن علم العمران هو معرفة كلية للأسباب العميقة التي تتحكم في الأحداث والظواهر، فالأحداث الاجتماعية والطبيعية مهما تعددت وتنوعت لابد أن تبقى ذات صلة بالكلي الطبيعي الذي يهيكلها والمسمى "عمران العالم". إن علم العمران يتجلى في هندسة ذات ثلاثة أبعاد، أو ثلاثة حركات للوعي؛ الوعي بالذات في إطار وعي بحركة الدولة التاريخية التي تنظم وتهيكل المجتمع والكل في ارتباط بوعي كلي يربط الإنسان وحركة الدولة بالكون بأكمله في إطار الوعي الكوني. فالمعنى الحقيقي لعلم العمران يجب بحثه في إطار الحركات الثلاثة للوعي بالذات والدولة والكون.

أ: حركة الوعي بالذات

يقول ابن خلدون، إن الله تعالى ميز الإنسان عن الحيوان بالفكر الذي جعل له، يوقع به أفعاله على انتظام وهو "العقل التمييزي" أو يقتنص به العلم بالآراء والمصالح والمفاسد من أبناء جنسه، وهو "العقل التجريبي"، أو يحصل به في تصور الموجودات غائبا وشاهدا، على ما هي عليه، وهو "العقل النظري"، وهذا الفكر إنما يحصل له بعد كمال الحيوانية فيه[41]. وإن من النفوس البشرية صنف يتوجه بتلك الحركة الفكرية نحو "العقل الروحاني" والإدراك الذي لا يفتقر إلى الآلات البدنية بما جعل فيه من الاستعداد لذلك فيتسع نطاق إدراكه عن الأوليات ويسرح في فضاء المشاهدات الباطنية وهي وجدان كلها لا نطاق لها من مبدئها ولا من منتهاها. وهذه مدارك العلماء الأولياء أهل العلوم اللدنية والمعارف الربانية[42]. يقول العلامة: "وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه، واضعا قدمك حيث وضعها أكابر النظار قبلك، متعرضا للفتح من الله، كما فتح عليهم من رحمته وعلمهم ما لم يكونوا يعلمون"[43]. إن مدارك العلماء الأولياء تنسلخ من الجسمانية لترتقي إلى فضاء العقل الروحاني، في هذا الأخير الدماغ والجهاز العصبي يستجيب مباشرة لأمر لما يسميه الفيزيائي ديفيد بوم "الفيض الكوني"[44]. هذا يعني أن ما يطلق عليه بالروح والمادة هي مجردات وتجليات من هذا الفيض الكوني والتي ينبغي النظر إليها على حد سواء كأنهما أمرين مختلفين ومستقلين نسبيا داخل الحركة الكلية نفسها.

يصف ابن خلدون عملية ارتقاء الفكر من المحسوسات حتى إدراك الكليات المجردة كما يلي: "يتميز الإنسان عنها –الحيوانات– بإدراك الكليات وهي مجردة من المحسوسات. وذلك بأن يحصل في الخيال من الأشخاص المتفقة صورة

---

40 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص471. أما أبي حامد الغزالي فيقول في الرياضيات: "أما الرياضيات التي هي نظر في الكم المنفصل وهو الحساب فلا تعلق للإلهيات به، وقول القائل: إن فهم الإلهيات يحتاج إليها؛ خرق"، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966، ص84

41 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص442

42 المرجع السابق، ص95

43 المرجع السابق، ص534

44 David, Bohm, *La plénitude de l'univers,* Le Rocher, Monaco, 1987, p.95

منطبقة على جميع تلك الأشخاص المحسوسة وهي الكلي. ثم ينظر الذهن بين تلك الأشخاص المتفقة وأشخاص أخرى توافقها في بعض. فيحصل له صورة تنطبق أيضا عليهما باعتبار ما اتفقا فيه. ولا يزال يرتقي في التجريد إلى الكل الذي لا يجد كليا آخر معه يوافقه فيكون لأجل ذلك بسيطا"[45]. تتجلى المعرفة عند ابن خلدون بكونها "ساكنة" و"عمودية"، ساكنة لأنها في اتحاد مع الأصل والنموذج الأزلي، وعمودية لأنها تربط الأدنى بالأعلى والمحدث بالقديم، يقول فيها بوضوح: "الوجود كله في عوالمه البسيطة والمركبة على تركيب طبيعي من أعلاها وأسفلها متصلة كلها اتصالا لا ينخرم"[46]. إن هذه النظرة الموحدة للكون بنيت على الإلهام والوحي، توحد المادي والروحي في وعي كلي للوجود، يقول: "إن كل ما سواك إذا نظرته وتأمّلته رأيت بينك وبينه اتحادا في البداية، يشهد لك به اتحادكما في الكون"[47].

يقول ابن خلدون: "إن سر العقائد الإيمانية كلها هو التوحيد"[48]، والمعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي؛ فان ذلك هو حديث النفس، وإنما الكمال فيه حصول صفة منه، تتكيف بها النفس، حتى ينقلب المريد السالك ربانيا. والتوحيد هو حركة ارتقاء الفكر من عالم الحوادث إلى عالم الروح والكل، حيث يقول: "اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه. وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضا، فلا بد له من أسباب أخرى. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها لا إله ألا هو سبحانه"[49]. فالمعرفة الحقيقية يتوصل إليها الانسان بعد أن يتمعن العقل في النظر في الكون وربط الأسباب بالمسببات، ليرتقي في بحثه إلى الحق تبارك وتعالى وهو طور ما وراء العقل لأن للعقل حد يقف عنده ولا يتعدى طوره. فأمر الاعتقاد هو "صبغة" تتلون بها النفس ويعجز الفكر عن الإحاطة بها، يقول: "لا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك. واتبع ما أمرك الشارع به في اعتقادك وعملك، فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك؛ لأنه طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك. وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها. غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء طوره، فان ذلك طمع في محال"[50].

إن الحركة الكلية لفلسفة ابن خلدون هي ما يسميها "عمران العالم" وإنه كل ما هو موجود هو عمران العالم، فهو الأصل والنموذج الأزلي والحركة الساكنة للتاريخ، وكل مفهوم أو معرفة لابد أن ينبثق من هذا الفيض الكوني. فكل ما

---

45 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص474

46 المرجع السابق، ص441

47 المرجع السابق، ص395

48 المرجع السابق، ص429

49 المرجع السابق، ص 429

50 المرجع السابق، ص431

في الطبيعة ما هو إلا صورة لهذا العمران، فهو الحياة الضمنية لكل الظواهر الطبيعية، ويمكننا مقاربة مفهوم "عمران العالم" لابن خلدون بمفهوم "الهلوغرام الكوني" للفيزيائي ديفيد بوم (1917-1992م) إذ يقول: "قد يوجد هناك نظام كيانات غير مستكشفة، كل منها مجهز بنسق ضمني، بعدها قد يكون هناك نسق ضمني مشترك، الذي يصبح أعمق وأعمق، من دون حدود، وفي تحليل نهائي، فهو مجهول. هذه الكلية المجهولة والتي لا وصف لها، نسميها الهولوغرام هي الركيزة الأساسية لكل مادة"[51]. فالكل الضمني ينطبق على المادة الحية والجامدة وله تأثير مباشر ومصدر حركة الوعي بالذات، وحركة الفكر ما هي إلا صورة لهذا النموذج الضمني[52]، الذي اعتبره عمران العالم وهو النموذج الأزلي.

إن تصور انفصال التام للمادة والروح، كما هي موجودة في كل من النظرية والممارسة في عالمنا المعاصر، هو نتيجة لعملية عقلية معينة، والتي كان ديكارت أول من أعطى التعبير الفلسفي لها. حسب الفيلسوف روني ديكارت (1596-1650م) فقد شبه الكون بالآلة المرتبطة بعضها ببعض، برباط العلة والمعلول، من دون تدخل عقل مطلق أو توجيه منه عز وجل، فلم يعط العنصر الروحي في فلسفته قيمة ما. الروح والمادة هما حقيقتين متباينتين جذريا، وفقا للخطة الإلهية تجتمع في نقطة واحدة هي الدماغ البشري، إن تصوري للخالق يقول ديكارت هو: "خالق ملك أبدي، لانهائي، غير قابل للتغيير، عليم بكل شيء، قادر، وخالق شامل لكل شيء متواجد خارج عنه"[53]، وبالتالي، فإن العالم المادي حرم تلقائيا من أي محتوى روحي. إن الاعتقاد في النظام المعرفي الغربي الذي أنشأ في عصر النهضة الأوروبية وكأنه اعتقاد "مطلق"، فقد خلق فراغا رهيبا بإلغائه كرامة الإنسان الكونية، فقد اثبت عجزه عن بلورة رؤية روحية جديدة[54].

العلم الحديث للطبيعة يقتصر على الميدان المادي الذي يقوم بعزله عن الكون بأسره، معتبرا الأشياء في ظواهرها المكانية والزمنية. يقول الفيزيائي ورنر هيزنبرج: "إن موقف الإنسان تجاه الطبيعة تغير من نظرة تأملية إلى نظرة عملية براغماتية: لم نكن لنهتم كثيرا بالطبيعة كما هي، بل ما يمكننا الحصول عليه منها. لذلك تحولت العلوم التجريبية إلى تقنية وأصبح كل تقدم معرفي مرتبط بالاستخدام العملي الذي يمكن استخلاصه"[55]. إن كل نظرية علمية ما هي إلا محاولة لبلورة خريطة للكون، وشأن كل الخرائط هي اختزال محدد للواقع ليست بدقيقة، الرياضيات تقدم جانبا من جوانب الخريطة ككل، ولكن طرق أخرى من التفكير ضرورية[56]. كتب الجغرافي الفيلسوف أقستان بارك: "السيرورة التي وُضع نموذجها في القرن السابع عشر، في المركب الكوني: بيكون/غاليليو/ديكارت/نيوتن؛ سيرورة بدأت تحول العالم

---

51 173.David, Bohm; David, Peat F., *La conscience et l'univers*, Le Rocher, Monaco, 1990, p

52 David, Bohm, *La plénitude de l'univers*… p.208

53 René, Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, Flammarion, Paris, 1979, p.105

54 David, Bohm ; David, Peat F., *La conscience et l'univers*... p. 20

55 Werner, Heisenberg, *Physique et philosophie*, Albin Michel, Paris, 1971, p.263

56 David, Bohm; David, Peat, F., *La conscience et l'univers*…p.14

بعمق منذ تلك اللحظة. السبب الرئيسي لهذه السيرورة كان الكشف التدريجي للبعد الفيزيائي، الحدثي والموضوعي للواقع. في هذا البُعد، لا وجود للآلهة ولا المشاعر؛ هو إذا بُعد مجهول لدى الإنسان...منذ تلك اللحظة، بدأ يزول الوهم (بدأت خيبة الأمل) تسود العالم، وهو السياق الذي أدى بنيتشه لمقولته: مات لإله"[57]. إن الفضاء الحقيقي في الفيزياء الحديثة رياضي، يعرف بالهندسة الإقليدية الذي يستمد منها كل خصائصه، فضاء محايد، مطلق، موجود بشكل مستقل عن كل الأشياء والأحداث التي تجري فيه. إن هدف البحث العلمي كما قال ابن خلدون أن: "تحصل صورة في الذهن كلية منطبقة على أفراد في الخارج...لأن فائدة ذلك إذا حصل، فإنما هي معرفة حقائق الأشياء التي هي مقتضى العلم الحكمي"[58]. إنها دعوة إلى الإبستمولوجيا اللاديكارتية التي هدفها إعادة تنظيم العقل من جديد ليكون أشمل وأكمل قادر على استيعاب مختلف النظريات العلمية ومنفتح على جميع الفلسفات. العارف الذي يعانق وعيه الكون، يصبح الكون لديه جسده، بينما جسده الفيزيائي يصبح تجليا للعقل الكوني وتصبح رؤيته الداخلية تعبيرا عن الواقع الأعلى، وكلامه تعبيرا عن الحقيقة الأبدية والقوة الإبتهالية[59].

ب: حركة الوعي المجتمعي (الدولة)

إن "عمران العالم" عند ابن خلدون هو الكل الضمني الذي ينطبق على المادة الحية والجامدة وله تأثير مباشر ومصدر حركة الوعي بالذات، الشكل الذي يتجسد فيه "عمران العالم" عبر الزمن هو الشعوب وفي وحدات هي الدول. "أن الدولة والملك للعمران، بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها"[60]. فالدولة هي إذن وحدة روحية لمجموعة بشرية، والفرد له حياة معنوية وروحية في إطار هذه الوحدة. فعمران العالم الذي هو الفيض الكوني يتجسد في مسرح الأحداث في تاريخ العالم، وهذا الأخير يتجلى عبر الزمان والمكان على شكل وحدات للشعوب هي الدول[61]. يقول العلامة: "واعلم أنها أمور متناسبة، وهي حال الدولة في القوة والضعف، وكثرة الأمة أو الجيل، وعظم

---

57 Augustin, Berque, *Du geste à la cité: formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard Paris, 1993, p.238

58 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص474

59 كابرا، فريتجوف، الطاوية والفيزياء الحديثة، ترجمة: حنا عبور، دار طلاس، دمشق، 1999، ص276

60 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص349

61 إن الدولة عند الفيلسوف هيجل (1770–1831)، ذات سيادة مطلقة ويعني أنه لا يوجد شيئا أعلى منها فهي مجيء الآلهة الى الأرض. هكذا تكون السيادة هي سلطة سياسية أصلية تنبثق منها جميع الهيئات والمؤسسات الأخرى وتمثل بالنسبة اليها مصدر المشروعية. يقول هيجل:"الدولة هي الفكرة الأخلاقية المتحققة بالفعل؛ فهي الروح الأخلاقي من حيث هو إرادة جوهرية تتجلى وتظهر وتعرف وتفكر في ذاتها، وتنجز ما تعرف بقدر ما تعرف. توجد الدولة، على نحو مباشر، بالعرف والقانون؛ وعلى نحو غير مباشر في الوعي الذاتي للفرد ومعرفته ونشاطه، في حين أن الوعي الذاتي، بفضل ميله تجاه الدولة، يجد فيها، بوصفها ماهيته وغاية نشاطه ومحصلته، حريته الجوهرية". على هذا النحو تكون "الدولة عقلية على نحو مطلق من حيث هي التحقق الفعلي للارادة الجوهرية التي تمتلكها في وعيها الذاتي بصفة خاصة، بمجرد أن يرتفع هذا الوعي الى مرحلة الوعي بكليته، وهذه الوحدة الجوهرية هي غاية في ذاتها مطلقة وثابتة، تصل فيها الحرية الى حقها الأعلى، وقيمتها العليا، ومن ناحية أخرى فإن هذه الغاية النهائية لها حق أعلى أو أسمى من الفرد، ذلك لأن واجب الفرد الأسمى هو أن يكون عضوا في الدولة" هيجل، جورج فريدريك، أصول فلسفة الحق،ج1، ترجمة امام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، الفقرة 258، ص497.

المدينة أو المصر، وكثرة النعمة واليسار. وذلك أن الدولة والملك صورة الخليفة والعمران، وكلها مادة لها، من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال"[62]. ما معني الدولة عند ابن خلدون؟

يقول إن علم العمران، "يعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها"، ويفسر ظواهر المجتمع البشري الذي تنظمه الدولة في الماضي والحاضر والمستقبل، إذ يقول: "لم أترك شيئا في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول...وواقع ومنتظر، إلا واستوعبت جمله، وأوضحت براهينه وعلله"[63]. فلا وجود لمجتمع بدون سلطة لان تحقيق مطالبه الأساسية لا يتم إلا بوجود وازع أي حاكم. ومن ثم: "فالدولة دون العمران لا تتصور والعمران دون الدولة والملك متعذّر، بما في طباع البشر من العدوان"[64]. إن دراسة التاريخ هي دراسة الدولة التي تهيكل المجتمع، وهي تخضع في نشأتها وتطورها إلى مجموعة من القوانين والسنن وحتمية تاريخية تستمد أصلها من حركة حتمية كونية، إن "حكم الملك والسلطان إنما يجري على ما تقتضيه طبيعة العمران وإلا كان بعيدا عن السياسة"[65]، لذلك يقول الإمام علي: "صواب الرأي بالدول يقبل بإقبالها ويذهب بذهابها"[66]، فللدولة في حركتها إقبال وإدبار، وبمعنى آخر، مرحلة البناء ومرحلة الهدم.

– **مرحلة البناء**: يبدأ أول طور من أطوار الدولة مع البداوة[67]، أو بمفهوم أوسع في "العمران البدوي". وظاهرة البداوة يعرفها بأنها الانتحال للمعاش الطبيعي المستند أساسا إلى سد الحاجات الضرورية عن طريق الرعي والفلاحة[68]. إن أهل البدو أقرب إلى الخير نظرا لصفاء فطرتهم[69]، ولا يصدق دفاعهم وذيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد. والرياسة لا تزال في نصابها المخصوص من أهل العصبية. إذن فالمحرك الأساسي والقوة الحقيقية لبناء الدولة هي "العصبية" التي أسميها "الفلسفة التحررية" كيف نعرفها؟ إن "قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية"[70]، إنها قوة مصدرها صلة الدم أو الرحم، ثم الولاء والحلف[71]، وهي في بادئ الأمر لا يعي مفهومها الفرد البشري وإنما يسلك سلوكا يعززها ولا يمكنه معاكستها، فهي تبدو كأنها شيء تلقائي تظهر في التاريخ بطريقة فجائية. إنها رابطة اجتماعية سيكولوجية، شعورية ولا شعورية معا، تربط أفراد جماعة ما، قائمة على القرابة[72]. إن هذه الروح الجماعية التلقائية تكون في أوج

---

62 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص343

63 المرجع السابق، ص13

64 المرجع السابق، ص349

65 المرجع السابق، ص207

66 ابن أبي طالب، علي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، د.ت.، ج4، ص79

67 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص160

68 المرجع السابق، ص114

69 المرجع السابق، ص116

70 المرجع السابق، ص151

71 المرجع السابق، ص122

72 الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص168

نشاطها في بداية الحركة التاريخية للدولة، أي في مرحلة "الثورة"[73]، وغايتها هي الارتقاء إلى الملك. أهمية العصبية في نظام ابن خلدون تجعله يقدمها على الدعوة الدينية نفسها، فيقول: "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"[74]. إن قوة العصبية تتطور بتطور المجتمع، فإذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغني عن هذه العصبية[75]. فترة العصبية هي فترة الالتحام والتقشف والتفاني والتضحية. ولما كانت طبيعة المجتمع والتاريخ يقتضيان التطور فإن العصبية تنحل شيئا فشيئا، وانحلالها إنما هو دليل على فنائها وفناء الدولة نفسها، فللدولة أعمار طبيعية كالأشخاص[76]. وأثناء عمر الدولة فإنها تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار[77]: طور الظفر، الاستبداد، الفراغ والدعة، القنوع والمسالمة ثم طور الإسراف والتبذير، وفي هذا الطور يحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا يمكن دواؤه لأنه من الأمور الطبيعية[78]. بعد مرحلة البناء تلي مرحلة الهدم.

– **مرحلة الهدم**: فإذا كان ميلاد مجتمع الدولة بقوة العصبية في العمران البدوي فإن غايته وهدفه المنشود والمحتوم هو الوصول إلى "العمران الحضري" الذي تجسده "الحضارة"[79]، والتي يعرفها بأنها التفنن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في المطابخ والملابس والمباني والفرش والآنية والفنون والعلوم. إنها حالة استقرار الملك المناقضة للبداوة وهي "الحضارة هي سن الوقوف لعمر العالم من العمران والدول"[80]. يعيب على مرحلة الحضارة بأنها تفسد أهلها في ذاتهم، بل "الأخلاق الحاصلة من الحضارة والترف هي عين الفساد"[81]. فساد الإنسان في ذاته وأخلاقه ودينه، وينتج عن ذلك فساد المجتمع وانحلال مؤسسات الدولة، فتحصل فيها طبيعة الهرم المؤذن بالزوال، وبذلك يعود المجتمع في رحلته التاريخية إلى نقطة الانطلاق. هذه المرحلة أسرع من سابقتها لأن: "الهدم أيسر من البناء بكثير؛ لأن الهدم رجوع إلى الأصل

---

73 يلجأ الفيزيائي وفيلسوف العلوم كُون توماس (1922-1996م)، إلى تشبيه الثورات العلمية بالثورات السياسية، التي تحدث نتيجة انهيار النظام السياسي السائد بسبب عجز مؤسسته القائمة عن أداء مهامها على أكمل وجه وعجزها عن تحقيق الآمال الكبيرة التي وعدت بها أعضاءها، إذ يقول: "في كل من التطور السياسي والتطور العلمي يكون الإحساس بسوء الدور الذي قد يؤدي إلى أزمة شرطا أساسيا للثورة"، وقد لاحظ كيف تؤدي الأزمة إلى إضعاف دور "البراديغم" في حياة المجتمع العلمي، وهي حالة شبيهة بحالة الضعف التي تصيب أي مؤسسة سياسية باتت في أزمة حقيقية، وبدأ أفرادها يشعرون بحالة من الاغتراب عن الحياة السياسية، "حتى إذا ما تعمقت الأزمة انصرف نفر كثير منهم إلى إعادة بناء المجتمع في إطار جديد من المؤسسات، وفي تلك الفترة ليس أمام أحزاب النزاع الثوري سوى اللجوء إلى آليات الإقناع الشعبي الذي يتضمن أحيانا القوة"، كون، توماس، تركيب الثورات العلمية، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 2000، ص157-159

74 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص148

75 المرجع السابق، ص143

76 المرجع السابق، ص158

77 المرجع السابق، ص163-164

78 المرجع السابق، ص268

79 المرجع السابق، ص160

80 المرجع السابق، ص347

81 المرجع السابق، ص346

الذي هو العدم، والبناء على خلاف الأصل"[82]. إن حركة الدولة عند ابن خلدون تخضع إلى نظام حتمي ودقيق لا يختلف عن النظام والقوانين التي تحكم أعمار الأفراد والحيوانات.

إن الدولة هي وحدة روحية لمجتمع يطمح للتحرر والبناء في مرحلة تاريخية معينة، تأسس بفلسفة تحررية أي بقوة العصبية، هذه الأخيرة توحد مؤسسي الدولة في بدايتها، تأخذ جذورها من "المشيئة الإلهية"، فإن "الأمر لا يتم إلا بالعصبية المكافئة لأهل الوقت"[83]. والخلق السياسي لأهل العصبية (النخبة) قد حصل لديهم واستحقوا به أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم، لأنه "خير ساقه الله تعالى إليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم، وأن الله تأذن لهم بالملك وساقه إليهم"[84]. يقول العلامة في "أخلاق الملك": "إذا استفحل الملك وجاءت مذاهبه ومنازعه استحالت أخلاق صاحب الدولة إلى أخلاق الملك، وهي أخلاق غريبة مخصوصة، يحتاج مباشرها إلى مداراتها ومعاملتها بما يجب لها"[85]. فالملك والسلطان لا ينال بالكسب جملة، وهذا ما أشار إليه محي الدين ابن عربي في تعريفه للسياسة قائلا: "شرع ينزل على الأسرار من خلف حجاب العقل نزل به رسول الفكر عن إرادة المشيئة ويسميها الحكماء السياسة"[86]. وإذا تأذن الله بانقراض الملك والدولة من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل، فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة، ولا تزال في انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم، ويتبدل به سواهم. يقول العلامة "أن العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها"[87]، لأنهم يقيسون الأمور على أشباهها وأمثالها وهم متعودون في سائر أنظارهم الأمور الذهنية والأنظار الفكرية لا يعرفون سواها، فلا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، لذلك يحتاج صاحب السياسة إلى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية.

يرسم ابن خلدون مسارا لنهوض الدول، بوجود عصبية تشكل أساس مشروع الدولة، ونجاح العصبية بامتلاك القوة اللازمة للإمساك بالسلطة، ثم قوننة سيطرتها بمشروع دولة وأمة، ينجح بإقناع من يسمّيهم بشعب الدولة والأمة بالانضواء في هذا المشروع، وتوفير فرص المتاجرة والمصانعة والمزارعة، والنشاط الثقافي والتعليمي الفني، وبث الأمل بجدوى النشاط ودوره في توفير التقدم في السلم الاجتماعي والسياسي وفقا لمعايير مستقرة، قانونية، ويؤسس هذا النهوض الأرضية للتوسع عبر الغزوات، وزيادة مصادر الثروة والمهابة، فتنتشر وسائل الرفاه ويزداد الطلب عليها فتنشأ أنشطة اقتصادية جديدة، واستهلاك جديد (الحضارة)، حتى بلوغ مرحلة تجتمع فيها حالة العجز عن المزيد من التوسع مع اختلال استقرار قواعد السلم الاجتماعي، وانتشار الترف المبالغ فيه مقابل ظهور الفقر الشديد، من دون معايير تتصل بالنشاط الاقتصادي، فيموت الأمل، "ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار"[88]، وتتراجع المهابة مع تمرد

---

82 المرجع السابق، ص320

83 المرجع السابق، ص304

84 المرجع السابق، ص134

85 المرجع السابق، ص266

86 ابن عربي، محي الدين، رسائل ابن عربي،كتاب الأحدية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001، ص39

87 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص540

88 المرجع السابق، 256

الأمصار أي مناطق السيطرة، وتظهر المبالغة في الإنفاق على الجيوش وتستنزف الموارد، وينتشر الوباء ويتفشى، فيتجمد الاقتصاد ويضمر، وتنقسم العصبية على نفسها، ولا يعود الشعب الذي قبل مشروعها لبناء دولة وأمة راضيا، ولا يجد التجار والصناعيون الأمن لمواصلة نشاطهم، وتكون بداية أفول الدولة.

إن الملك (السلطة) إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من عوده إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية[89]. هذا يعني أن كل دولة زائلة لأنها تحمل كل المتناقضات في كيانها من قوة وضعف من نمو وفناء. وبما أن المجتمع البشري مستمر في رحلته التاريخية فإن في كل مرة وفي آخر كل "دورة تاريخية" من حياة الدولة تنبعث الشعلة من جديد ويتجدد الأمل في الحياة بفعل عصبية "فلسفة تحررية" لنخبة جديدة، تطمح هي الأخرى لكتابة التاريخ وبناء حضارة، فحركة التاريخ هي حركة دائرية متجددة. إن مصير الإنسان عند ابن خلدون في محيط مجتمع تحكمه الدولة ليس ساكنا ولا ذو حركة مستقيمة، بل يخضع لحركة مركبة تربطه بحركة الكون بقوانين طبيعية.

ج: حركة الوعي الكوني

تتمثل دورة الحضارة وكأنها مجموعة عددية تتابع في وحدات متشابهة، ولكنها غير متماثلة. وإن طريقة تصور الإنسان للكون وملئه للفراغ الكوني تحدد طريقة بناء خصائص ثقافته وحضارته، "عندما يخلو الإنسان إلى وحدته وعزلته، ينتابه شعور بالفراغ الكوني. ويتوقف على طريقته في ملء هذا الفراغ، تحديد نوع ثقافته وحضارته، أي تحديد خصائصه الداخلية والخارجية التي يتوقف عليها دوره في التاريخ"[90]. يقول الفيزيائي الرياضي برايان غرين في كتابه "الكون الأنيق": "يعلمنا تاريخ العلوم أنه في كل مرة نتصور أننا قد توصلنا إلى الفهم الكامل تفاجئنا الطبيعة بشكل جذري بما في جعبتها لنا مما يتطلب تغييرات أحيانا حادة وجوهرية في فهمنا لطريقة عمل الكون"[91]. ويقول عن حالة الكون في الظروف الأولى لنشأته:"فإننا نرى أن التطور الكوسمولوجي وحالة الكون عند البداية يمكن أن يكون لها وقع مدو على الفيزياء التي نعرفها اليوم. ونحن لا نعرف ماهية الظروف الأولى للكون، ولا حتى الأفكار والمفاهيم واللغة التي يجب استخدامها لوصف تلك الظروف...فنحن لا نعرف ما إذا كان السؤال عن تحديد الظروف الأصلية سؤالا ذا مغزى، أم أن هذا السؤال يقع بعيدا تماما عن متناول أية نظرية إلى الأبد"[92]. لقد فصلت المعرفة الكونية التي انبثقت من النهضة الأوروبية في بداية القرن السادس عشر ميلادي الإنسان عن الكون، والمادة عن الروح وقدمت بالمقابل نماذج رياضية لا تمثل كل الواقع والحقيقة الكونية[93].

في البحوث التوحيدية في فيزياء القرن العشرين لم يكن ألبرت اينشتاين)1879-1955م) وهو خصم عنيد للتأويلات الاحتمالية التي أعطيت للنظرية الكمومية، يعتقد أن هندسة الزمكان "المكان-الزمان" سببها جاذبية الأجرام

---

89 المرجع السابق، ص136

90 بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، منشورات أنب، الجزائر، 2005، ص11

91 غرين، برايان، الكون الأنيق، ترجمة: فتح الله الشيخ، المنظمة العربية للترجمة والمعهد العالي العربي للترجمة، بيروت، 2005، ص407

92 المرجع السابق، ص398

93 أنظر: هوسرل، إدموند، أزمة العلوم الأوروبية والفنومينولوجيا الترنسندنتالية، ترجمة: اسماعيل المصدق، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2008

السماوية، في نظره الجاذبية هي نفسها هندسة أو انحناء الزمكان، فالكون بماضيه وحاضره ومستقبله هو واقع راهن يحقق صورة هندسية. وأن قوانين الطبيعة كلها ما هي إلا نظريات هندسية، وعلى هذا النحو يصبح المستقبل معينا ومحددا سلفا بكل ما سيأتي به، لأن الهندسة لا تترك مجالا للمصادفة والاحتمال، وعلاقتها حتمية[94]. وقد أعرب عن أمله وخاصة في سنواته الأخيرة؛ في دفع "النسبية" إلى أبعد ما يمكن بإلغاء مفاهيم قوى أخرى مثل الكهرباء والمغناطيس لتحل محلها جميعا مع المادة، هندسة الزمكان. كان يأمل "بنظرية الحقل الموحد"، وهي نظرية قادرة على وصف قوى الطبيعة والكون في إطار فيزيائي شامل ومترابط[95]، مقتنع بأن الكون هو كل والكل في نهاية المطاف يعادل الكل[96].

إننا نشهد حاليا في الأبحاث الفيزيائية عودة الكوسمولوجية الدورية، يقول الرياضي الفيزيائي روجر بنروز: "تعلمون، عندما قدمت للمرة الأولى نظريتي حول الدورات الزمنية، عرضتها على أنها فكرة مجنونة...ولكن كنت أعتقد سرا أنها كانت صحيحة! بالنسبة لي، انها ليست مجرد فرضية ولكن وصفا للكون"[97]. يرى الفيزيائي فريتجوف كابرا أن: "النظريات والأنماط المبدئية للفيزياء الحديثة وصلت إلى نظرة إلى العالم متماسكة داخليا ومنسجمة كل الانسجام مع نظريات الصوفية الشرقية"[98]. إن نظرة التوحيد للكون التي بنيت على الإلهام والوحي وهو طور ما وراء العقل، توحد المادي والروحي في وعي كلي للكون، يقول الفيزيائي ستيفان هوكنغ: "فلو اكتشفنا فعلا نظرية كاملة، فإنه ينبغي بمرور الوقت أن تكون قابلة أن يفهمها كل فرد بالمعنى الواسع، وليس فقط مجرد علماء معدودين. وعندها فإننا كلنا، فلاسفة وعلماء وأناس عاديين وحسب، سنتمكن من المساهمة في مناقشة السؤال عن السبب في وجودنا نحن والكون. ولو وجدنا الإجابة عن ذلك، فسيكون في ذلك الانتصار النهائي للعقل البشري-لأننا وقتها سنعرف الفكر الخلاق"[99].

من بين الثورات الكبرى التي عرفها تاريخ العلوم الكونية الثورة الكوبرنيكية التي غيرت النظرة الكلية للإنسان إلى الكون والحياة والمجتمع وإلى ذاته. فمنذ نيكولا كوبرنيكس (1473–1543م) أصبح كوكب الأرض يدور حول الشمس في مدة سنة ويدور حول نفسه في أربعة وعشرون ساعة، فما هو الأساس العلمي والفلسفي لهذه الفرضية؟ كانت الفكرة الأساسية لكوبيريك في كتابه "في دوران الأجرام السماوية" الذي نشر في سنة 1543م هي مركزية الشمس في الكون إذ يقول:"الشمس متربعة على عرشها تضبط عائلة الأجرام السماوية المحيطة بها"[100]. ويشرح الفيلسوف ألكسندر كورية هذا القول: "قد أكون مخطئا عندما أقول بأن هذا كل شيء بالنسبة للدور الذي يعطيه

---

94 مجموعة من المفكرين، الزمان والمكان اليوم، ترجمة: محمد وائل بشير الأتاسي، دار الحصاد، دمشق، 2002، ص78

95 غرين، برايان، المرجع السابق، ص11

96 John, Briggs ; David, Peat, *L'Univers miroir*, Robert Laffont, Paris, 1984, p.76

97 Roger, Penrose, Philosophie magazine, Hors Série, N° 9, «Le cosmos des Philosophes», février-mars 2011, p. 45

98 كابرا، المرجع السابق، ص275

99 هوكنغ، ستيفان، تاريخ موجز للزمان، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2006، ص151

100 *Des Révolutions des Orbes Célestes*, Traduction avec introduction et notes Nicolas, Copernic, Alexandre Koyré, Felix Alcand, Paris, 1934, p. 116

كوبرنيك للشمس، حين نحصر هذا الدور حرفيا بالقول بأنها تعطي النور للكون، لأن هذا القول ذو أهمية قصوى بالنسبة لكوبرنيك، فهو ما يفسر وما يعطي شرعية للشمس للحصول على مكانها في الكون وهو المكان المركزي"[101].
ثم يقول كوبيرنيك: "لا يهم أن يكون الافتراض (مركزية الشمس) صحيحا أو خاطئا، شيء واحد يكفي هو أن يعطينا حسابات ملائمة مع الملاحظة[102]". والملاحظ أن كتاب كوبرنيكوس لم يكن أكثر من تخمين لم يستطع أن يبرهن صاحبه عليه أو أنه نظام من أنظمة الهندسة الفضائية بلا أي مرجعية لواقعية فيزيائية بتعبير أوسياندر. كانت نظرية كوبرنيكوس مجرد نظرية هندسية، تفتقر إلى الأدلة التجريبية ولا تدعمها إلا حجة البساطة، أما ما يتعلق بالنتائج الحسابية التي تحصل عليها كان مصدره الرئيس الفلكيون العرب[103]. فكوبيرنيك لم يكن كوبيرنيكيا بعد، قد جاء لحظة خلاصة وتتويج للبراديغم (نموذج نظري موجه للعلماء في حقبة زمنية معينة) العصر الوسيط وفي نفس الوقت بداية انقلاب نحو باراديغم جديد (الحداثة).

يقول الرياضي هنري بوانكاريه (1854-1912م): "إن الفضاء المطلق، أي المعلم الذي ينبغي وضع الأرض فيه لمعرفة ما إذا كانت تدور فعلا، ليس له أي وجود موضوعي، لذلك، العبارة [الأرض تدور]، لا معنى لها، لأنه ليس هناك أية تجربة يمكننا التحقق بها من ذلك، ومثل هذه التجربة لا يمكن أن تتحقق أو أن يحلم بها"[104]. بما أن ليس هناك فضاء مطلقا فإن العبارتين "الأرض تدور" و"الأرض لا تدور" من الناحية الحركية ليست إحداها أحق من الأخرى، إثبات واحدة ونفي الأخرى سيكون بمثابة الاعتراف بوجود الفضاء المطلق[105]. ويقول الرياضي جاك قبيار: "يمكننا صياغة الكثير من الاتهامات ضد معارضي كوبرنيكس، ولكن عندما نريد حملهم على التخلي عن مركزية الأرض في الكون المعتمدة منذ ألفي سنة وشديدة الاتصال بالفلسفة واللاهوت، لا يمكننا إلقاء اللوم عليهم بمطالبتهم بالأدلة عن النظرية جديدة. لكن المشكلة هي أنه في مواجهة المعارضين الذين يقدمون اعتراضاتهم العلمية الجادة، مؤيدي نظام كوبرنيكس ليس لهم أي سند لواقعية نظامهم وبالخصوص حركة الأرض...وأن كوبرنيكس وغاليلي لم يقدما أي برهان بالمفهوم الحقيقي لحركة الأرض"[106]. ويقول الفيزيائي جون إميل شارون: "إن كل حقيقة علمية تتطلب برهان، وبرهان حركية الأرض حول الشمس لم يكن متوفر عند كوبرنيكس، كيبلر وغاليلي"[107]، إذن فهذه الفرضية ليست ظاهرة

---

101 Ibid, p. 22, (Introduction Alexendre Koyré)

102 Ibid, p. 28

103 يرى الباحث في تاريخ العلوم هنرى هوغونار-روش أنه قد:"وجد كوبرنيكوس مصدره الرئيس الذي يتعلق بالنتائج التي تحصل عليها الفلكيون العرب، وبشكل خاص البتاني والزرقالي" وأن: "جميع نماذج الكواكب الواردة في Commentariolus هي مماثلة...لنماذج ابن الشاطر...و الفارق الوحيد بين هذين الكاتبين يكمن في قيم الوسائط، وبالطبع في واقع أن الأرض تمثل مركز نماذج الكواكب عند ابن الشاطر، في حين أن الشمس هي التي تلعب هذا الدور عند كوبرنيكوس". رشدي راشد (اشراف) وريجيس مورلون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية-مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، ط2، 2005، ص 260-265

104 بونكريه، هنري، العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2002، ص194

105 Henri, Poincaré, *La valeur de la science*, Flammarion, Paris, 1970, p.298

106 Jacques, Gapaillard, *Et pourtant, elle tourne !*, Seuil, Paris, 1993, p.32-33

107 Jean Émile, Charon, *Vingt-cinq siècles de cosmologie*, Stock, Paris, 1980, p.104

علمية واضحة وبينة لأنها لم تؤسس على برهان علمي مقنع[108]. "ليس من الواضح أي النظامين أبسط: من جهة النظر الرصدي لا فرق بينهما إذ لا يمكن اختيار أحدهما على الآخر اعتمادا على المشاهدة. وأحسن دليل على ذلك أن الفلكيين يفضلون إلى يومنا هذا استعمال النظام الجيومركزي كمرجع لإرصادهم بدلا من النظام الهيليومركزي، وذلك لسهولته عمليا"[109]. وكذلك علينا أن نعترف أن النظام الجيومركزي (مركزية الأرض) هو النموذج المستعمل في العلوم التطبيقية (الصواريخ، القذائف، الأقمار الاصطناعية، الجيروسكوب وعلم المحيطات، الخ...). ويعترف عالم الفلك جيراردس باو وهو من المعارضين حاليا للنظام الهيليومركزي (مركزية الشمس) بأن: "الفيزياء والمعادلات التي تستخدمها وكالة ناسا لإطلاق أقمارها الصناعية مطابقة للمعادلات المشتقة من النظام الجيومركزي. ولذلك، إذا كان البرنامج الفضائي دليل على شيء، فإنه يثبت النظام الجيومركزي وينفي الهيليومركزي"[110].

إن كل نموذج للكون لا يمكن أن يكون ذا مصداقية إلا إذا قدم تفسيرا طبيعيا للظواهر الكونية والطبيعية. الانسجام الضمني للكون هو الحقيقة الموضوعية الوحيدة التي يمكن للفكر البشري الوصول إليه، هذا الانسجام الذي يعتقد الإنسان اكتشافه في الطبيعة لا شك أنه ليس واقعا مستقلا تماما عن عقله الذي يتصوره، يراه أو يشعر به، يقول ابن خلدون: "الروح العاقل مدرك ما في عالم الأمر بذاته، إذ حقيقته وذاته عين الإدراك"[111]. فبعد ثلاثة قرون تقريبا من اعتماد النظام غاليليو الفيزيائي (1633م)، كتب الفيلسوف إدموند هسرل (1859-1938م) في عام 1934: "إن الأرض-الأرضية ككل لا تتحرك تحتي...أنا لا أتحرك، سواء أظل هادئا أو أمشي، جسدي هو المركز والأجسام في سكون أو في حركة كلها من حولي، ولدي أرضية بدون حركة"[112]. كتب ابن خلدون في فصل "علم الهيئة" من المقدمة: "إن مركز الأرض مباين لمركز فلك الشمس، بوجود حركة الإقبال والإدبار"[113]، فحركة الشمس حول الأرض ليست ظاهرية كما يعتقد في الفكر الغربي منذ كوبرنيكوس وإنما هي حقيقية مطابقة للواقع وللرؤية البصرية ولا تتعارض مع الوحي والنصوص السماوية[114]. إن الاستقطاب في النظام الجيومركزي على النحو الذي تصوره علم الهيئة في القرون

---

108 بما يخص الأدلة التي يقدمها اصحاب نظرية كوبرنيكس حول حركة الأرض حول الشمس التي من بينها: اختلاف المنظر /الزيغ النجمي /نواس ليون فوكو 1851/ثقل الشمس وقانون التجاذب الكوني، فهي تأويلات لظواهر كونية وليست أدلة على صحة النظرية. انظر كتب الرياضي هنري بوانكريه وكتب الرياضي جاك قبيار.

109 ميموني، جمال؛ قسوم، نضال، قصة الكون، دار المعرفة، الجزائر، 1998، ص100

110 Gerardus D Bouw, «Extraits de Nouvelles», Bulletin de la Société tychonienne, Spring, Cleveland, Ohio, No 53, 1990, p. 28.

111 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص460

112 Edmond, Husserl, *La terre ne se meut pas*, Minuit, Paris, 1989, p.18

113 ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ص472

114 إن اطروحة النظام الجيومركزي (حركة الشمس حول الأرض) مقتنع بها اليوم الكثير من الباحثين في الدول الأوروبية والأنغلو-ساكسونية انظر: Gustave Plaisant, *La terre ne bouge pas*, Lille, 1934; Maurice Ollivier, *Physique moderne et réalité*, éd. du Cèdre, 1962 ; Guy Berthault, *Galilée avait tort*, Ceshe, 1980; Yves Nourissat, *L'éther*, Ceshe, 1986; Marshall Hall, *The Earth is not moving*, Cornelia, Georgia, 1994

الوسطى يرمز إلى مركزية الإنسان في الكون، إنه مطابق للواقع ويمتلك كل الانسجام المنطقي لمجموعة من المعارف ليكون علما دقيقا[115]. كان أساس علم الهيئة عند العرب في العصر الوسيط مبني على الإجماع على أن الأرض ثابتة وأن الشمس هي التي تجري: "وأجمعوا على وقوف الأرض وسكونها، وأن حركتها إنما تكون بعارض يعرض لها من زلزلة ونحوها"[116]. كتب ريجيس مورلون عن تاريخ علم الفلك العربي: "كان عمل الفلكيين من القرن التاسع حتى القرن الحادي عشر يتم، بشكل شبه حصري، ضمن إطار المخططات الهندسية الموروثة عن بطلميوس والتي نقحت وانتقدت استنادا على إرصاد جديدة...أما الفترة الثانية (الحادي عشر حتى الرابع عشر) في علم الفلك العربي، إذ جرى البحث، من أجل تحليل حركات الكواكب، عن هيئات هندسية لأفلاك التدوير والدوائر المنحرفة المراكز. وكانت هذه الهيئات تستند إلى مبدأ مركزية الأرض ولكنها مخالفة لما وضعه بطلميوس"[117].

إن الثورة الكوسمولوجية الكوبيرنيكية ليست ثورة فلكية تكتسي أبعادا تقنية فقط، بل هي ثورة خرجت عن إطارها الأصلي لتشكل بؤرة لانطلاق نظرة جديدة للعالم وتحول نحو البراديغم المسمى "الحداثة"[118]. وإن اكتشاف النظام الهيليومركزي كان بمثابة تصور الكون كما لو فقد الإنسان المشاهدة الكونية، فعوضت ذلك بكون آلي بارد وجاف لا مركز له ولا هدف، لانهائي، وأهم من هذا كله أن الإنسان فقد في هذه المنظومة الجديدة مكانته المركزية، فأنتج اختلالا في التوازن الفكري للإنسان وفي نمط حضارته، "ولا بد من القول أن تدمير الرمزية الطبيعية والمباشرة للأحداث يؤدي إلى عوائق خطيرة للحضارة الذي يحدث فيه، كما هو واضح في الحضارة الغربية"[119].

الخاتمة

لقد رأى فقهاء المغرب والأندلس أن صاحب "إحياء علوم الدين" أبي حامد الغزالي كان منساق مع غيبوبة تصوف غير سني التي تجعل صاحبها ينقاد الى روحانية بعيدة كل البعد عن العقلانية والواقع وأصول الشريعة ومعانيها جريا وراء الهواجس والخواطر لذلك افتوا بإحراق "الإحياء". وبما أنه قد تم التوظيف السياسي لفكر الغزالي من طرف حركات دينية في العصر الحديث، مع العلم أنها لم ترتقي بالفكر إلى مستوى الإبداع الحضاري الذي يشكل هوية الأمة وذاتيتها، لذلك فإن طرح اشكالية إحياء رسالة الدين في المجتمعات الإسلامية اليوم يتطلب منا أولا إعادة إحراق

---

115 Titus, Burckhardt, *Clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane*, Arche, Milano, 1974, p.10

116 البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الأفاق الجديدة، تحقيق: لجنة احياء التراث العربي، بيروت، 1982، ص318. عبد القاهر بن طاهر البغدادي التميمي توفي سنة 429هـ/1037م، متكلم من أئمة الأصوليين وأعيان فقهاء الشافعية.

117 رشدي راشد (اشراف) وريجيس مورلون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية–مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، ط2، 2005، ص46

118 يقول ديكارت هنري، بصريح العبارة في رسالة إلى الأب مرسين، بتاريخ نوفمبر 1633م: "وإني لأعترف بأنها إذا كانت فكرة حركة الأرض خاطئة، فإن جميع أسس فلسفتي ستكون باطلة"، الرسالة من ترجمة الحسين سحبان، مجلة الجدل، مؤسسة بنشرة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، خريف 1985، ص54-55

119 Schuon, Frithjof, «Fatalité et progrès», Etudes Traditionnelles, Les Editions Traditionnelles, Paris, N° 261, 1947, p.186-187

"الإحياء" من جديد بغرض إعادة صياغة المصفوفة الدينية للأمة بمفاهيم تنبثق من إعادة استقراء الواقع والتراث ضمن وعي واستراتيجيه معرفية مجددة. قال المفكر حسن حنفي وهو يقيّم مسار حركات النهضة الإسلامية التي انطلقت منذ قرنيين: "نحن في حاجة إلى ابن خلدون جديد، ابن خلدون القديم أرخ لانهيار الحضارة الإسلامية في القرن الثامن الهجري. ونحن نحاول منذ مائتي عام الاصلاح والنهضة والتحديث والتجديد، لكن لم نشعر أننا ربما أنهينا سبعة قرون بعد ابن خلدون وأننا في حاجة إلى ابن خلدون جديد يضع مسار النهضة حتى نتجاوز هذا الاحساس بالإحباط واليأس والشقاء الذي يعم الوطن العربي"[120].

يقول الفيزيائي وفيلسوف العلم توماس كُوْن: "العلم لا يتحجر، وإنما يتطور كل يوم بالنماذج (براديغمات) الجديدة ومن لا يقبل هذا التطور، فليس هو بعالم"[121]. فعلينا اليوم أن نكون مستعدين كباحثين لتغيير مفاهيمنا وتصوراتنا ومناهجنا قبل كل شيء إذا أردنا أن نرتقي أفرادا وجماعة إلى وعي المرحلة التاريخية الراهنة وتأسيس فكر علمي نهضوي تجديدي حقيقي. إن معرفة الإنسان في مرحلة تاريخية معينة تجسد صورته للكون ولذاته وهي تتعدى إلى رؤيته للمجتمع، الإبداع هو إمكانية اكتشاف مفاهيم جديدة للواقع، ووضع نموذج جديد للكون مباين للنماذج السابقة، فبالمنطق نبرهن وبالإلهام نبدع. العبقري هو الذي يرى ما لا يراه الآخرون، وبنظرة بسيطة يستنبط مفاهيم ومعلومات جديدة في الكون، ويعطي بذلك معنى جديدا للعالم. يقول ابن عربي: "إن الحكيم عبارة عمن جمع العلم الالهي والطبيعي والرياضي والمنطقي، وما ثم إلا هذه الأربع المراتب من العلوم "[122].

المصادر والمراجع

ابن أبي طالب، علي، نهج البلاغة، شرح محمد عبده، دار المعرفة، بيروت، د.ت

ابن خلدون، عبد الرحمان، المقدمة، تحقيق: درويش الجويدي، المكتبة العصرية، بيروت، 2005

ابن خلدون، عبد الرحمان، كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1959

ابن خلدون، عبد الرحمان، التعريف بابن خلدون ورحلته غربا وشرقا، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1979

ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق: يوسف زيدان، دار الأمين، 1998

ابن القطان، المراكشي، نظم الجمان لترتيب ما سلف من أخبار الزمان، تحقيق: محمد علي مكي، دار الغرب الإسلامي، 1990

ابن العربي، أبو بكر، العواصم من القواصم، ضمن كتاب: آراء ابن العربي الكلامية، عمار طالبي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1974

ابن عربي، محيي الدين، الفتوحات المكية، ضبطه وصححه: أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1999

ابن عربي، محي الدين، فصوص الحكم، تحقيق: أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980

ابن عربي، محي الدين، رسائل ابن عربي، كتاب الأحدية، دار الكتب العلمية، بيروت، 2001

ابن عذاري، المراكشي، البيان المغرب في اخبار الاندلس والمغرب، كتب التعليقات: احسان عباس، دار الثقافة للنشر والتوزيع، بيروت، 1967

أعراب، سعيد، مع القاضي أبي بكر ابن العربي، يليه: مختصر ترتيب الرحلة للترغيب في الملة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1987.

---

[120] حنفي، حسن، ندوة: "النهضة العربية للديمقراطية والتنمية": "مشروع نهضة عربية إنسانية: مقاربة حضارية للدين"، عمان، 27 ماي 2018. https://www.youtube.com/watch?v=saf9OVETFDw

[121] كون، توماس، المرجع السابق، ص228

[122] ابن عربي، الفتوحات المكية، المرجع السابق، ج1، ص394

بن نبي، مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: محمد عبد العظيم علي، منشورات أنب، الجزائر، 2005
بونكريه، هنري، العلم والفرضية، ترجمة حمادي بن جاء بالله، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2002
البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دار الأفاق الجديدة، تحقيق: لجنة احياء التراث العربي، بيروت، 1982
الجابري، محمد عابد، العصبية والدولة، مركز الدراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001
ديكارت، هنري، رسالة إلى الأب مرسين: الرسالة من ترجمة الحسين سحبان، مجلة الجدل، مؤسسة للطباعة والنشر، الدار البيضاء، خريف 1985
الذهبي، محمد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط1، 1984
رشدي راشد (اشراف) وريجيس مورلون، موسوعة تاريخ العلوم العربية، الجزء الأول، مركز دراسات الوحدة العربية-مؤسسة عبد الحميد شومان، بيروت، ط2، 2005
السبكي، عبد الوهاب بن علي، طبقات الشافعية الكبرى تحقيق: محمود الطناحي وعبد الفتاح الحلو، مطبعة إحياء الكتب العربية، مصر، د ت،
شدادي، عبد السلام، إبن خلدون: الانسان ومنظر الحضارة، ترجمة: حنان قصاب حسن، المكتبة الشرقية، بيروت، 2016
عبد الحليم، محمود، الإخوان المسلمون، أحداث صنعت التاريخ، دار الدعوة، الإسكندرية، 1979
غرين، برايان، الكون الأنيق، ترجمة: فتح الله الشيخ، المنظمة العربية للترجمة والمعهد العالي العربي للترجمة، بيروت، 2005
الغزالي، أبي حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1982
الغزالي، أبي حامد، تهافت الفلاسفة، تحقيق: سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، 1966
كابرا، فريتجوف، الطاوية والفيزياء الحديثة، ترجمة: حنا عبور، دار طلاس، دمشق، 1999
كون، توماس، تركيب الثورات العلمية، ترجمة: ماهر عبد القادر محمد، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط3، 2000
مجموعة من المفكرين، الزمان والمكان اليوم، ترجمة: محمد وائل بشير الأتاسي، دار الحصاد، دمشق، 2002
ميموني، جمال؛ قسوم، نضال، قصة الكون، دار المعرفة، الجزائر، 1998
نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1981
هيجل، جورج فريدريك، أصول فلسفة الحق، ج1، ترجمة امام عبد الفتاح إمام، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996، الفقرة 258
هوكنغ، ستيفان، تاريخ موجز للزمان، ترجمة: مصطفى إبراهيم فهمي، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، 2006
الونشريسي، أحمد ابن يحي، المعيار المعرب والجامع المغرب، تحقيق: محمد حجي، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الرباط، 1981

Augustin, Berque, *Du geste à la cité: formes urbaines et lien social au Japon*, Gallimard Paris, 1993
David, Bohm, *La plénitude de l'univers*, Le Rocher, Monaco, 1987
David, Bohm; David, Peat F., *La conscience et l'univers*, Le Rocher, Monaco, 1990
Edmond, Husserl, *La terre ne se meut pas*, Minuit, Paris, 1989
Gerardus D Bouw, «Extraits de Nouvelles», Bulletin de la Société tychonienne, Spring, Cleveland, Ohio, No 53, 1990
Henri, Poincaré, *La valeur de la science*, Flammarion, Paris, 1970
Jacques, Gapaillard, *Et pourtant, elle tourne !*, Seuil, Paris, 1993
Jean Émile, Charon, *Vingt-cinq siècles de cosmologie*, Stock, Paris, 1980
John, Briggs ; David, Peat, *L'Univers miroir*, Robert Laffont, Paris, 1984
Nicolas, Copernic, *Des Révolutions des Orbes Célestes*, Traduction avec introduction et notes Alexendre Koyré, Felix Alcand, Paris, 1934
René, Descartes, *Méditations métaphysiques*, III, Flammarion, Paris, 1979
Roger, Penrose, Philosophie magazine, Hors Série, N° 9, «Le cosmos des Philosophes», février-mars 2011
Schuon Frithjof, «Fatalité et progrès», Etudes Traditionnelles, Les Editions Traditionnelles, Paris, N° 261, 1947
Titus, Burckhardt, *Clé spirituelle de l'Astrologie Musulmane*, Arche, Milano, 1974
Werner, Heisenberg, *Physique et philosophie*, Albin Michel, Paris, 1971

فلسفة الإصلاح في فكر الشيخ البشير الإبراهيمي

الأستاذ الدكتور مباركة حاجي / **Prof. Dr. Hadji EMBARKA**
جامعة الجزائر2، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية /الجزائر
University of Algiers2 Abou El Kassem Saadallah

مقدمة

يعد الشيخ العلامة البشير الإبراهيمي علم من أعلام الفكر الإصلاحي في تاريخ الجزائر، فهو قطب من أقطاب جمعية العلماء المسلمين بل وابرز مؤسسيها، في البداية كان نائبا لرئيسها الشيخ عبد الحميد ابن باديس، ثم رئيسا لها بعد وفاته، حيث تجشم ورفاقه العلماء مغبة حمل رسالة التربية والإصلاح، ونشر العقيدة الصحيحة، ومحاربة البدع والخرافات والجهل والأمية، باستخدام سلاح الكلمة لإصلاح الفرد والمجتمع و إعداد الأجيال الواعية. فلا يمكن الحديث عن المشروع النهضوي في الجزائر في العصر الحديث دون التوقف عند جهود جمعية العلماء المسلمين برئاسة الشيخ الجليل عبد الحميد بن باديس الذي يعد رائدا من رواد الحركات الإصلاحية في العالم الغربي والإسلامي، فقد شهد بعبقريته واعترف بعظمة جهاده الكثير من علماء المشرق والغرب، كالإمام حسن البنا، والعلامة محمد الغزالي، والدكتور محمود قاسم، والمفكر مالك بن نبي، والفيلسوف جاك بيرك (JAQUES BERQUE) وشارل اندري جوليان (CHARLES ANDRE JULIEN) وغيرهم كثي اذا اعتبرنا الشيخ البشير الإبراهيمي من ابرز مؤسسي جمعية العلماء المسلمين التي تعد مدرسة في الاصلاح وإعداد جيل الثورة والتحرير من براثين المستدمر الغاشم، فماهي اهم الاسس التي بنى عليها الإبراهيمي فلسفته الاصلاحية؟

اذا اعتبرنا الشيخ البشير الإبراهيمي من ابرز مؤسسي جمعية العلماء المسلمين التي تعد مدرسة في **الاصلاح** وإعداد جيل الثورة والتحرير من براثين المستدمر الغاشم، فماهي اهم الاسس التي بنى عليها الإبراهيمي فلسفته الاصلاحية؟

-**أهمية الدراسة**: تكمن اهمية الدراسة في تحليل تجارب السابقين من علماء الإصلاح ودورهم في استنهاض الامم، وإعداد الأجيال بالتربية والإصلاح لمواجهة العدو الغاصب، وبناء الأوطان.

-محددات الدراسة: وسوف نعمد الى العناصر التالية:

1مكانة البشير الإبراهيمي من جمعية العلماء المسلمين الجزائرية.

2فلسفته في التربية والتعليم.

3مفهوم الإصلاح الديني والاجتماعي.

4موقف الإمام الإبراهيمي من الاستدمار الفرنسي والعدوان الإسرائيلي على فلسطين.

خاتمة.

-**منهجية الدراسة**: وسوف نعمد الى المنهج الاستقرائي التحليلي بالوقوف على آثار الإمام الإبراهيمي التي جمعها نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، في عدة مجلدات، اضافة إلى بعض الدراسات التي تناولت ميراث جمعية العلماء عامة، وفكر الشيخ البشير الإبراهيمي خاصة.

-**مصطلحات الدراسة:**

الإصلاح، التربية، التعليم، الثورة، البناء، جمعية العلماء،

1. مكانةالشيخ البشير الإبراهيمي من جمعية العلماء المسلمين الجزائرية

لقد تأسست جمعية العلماء المسلمين كفكرة في بقاع مهد البعثة المحمدية، في مدينة رسول الله –المدينة المنورة – **موطن** الهجرة النبوية ومهبط الوحي "مهد الإسلام ومنبت الدعوة الى الله، ومبعث الاصلاح الانساني العام[1]. حيث كانت الفكرة الاولى لتكوينها هدفامشتركا بينه وبين الشيخ الإمام عبدالحميد ابن باديس، **ويقرر** الإبراهيمي ان فكرة الجمعية ليست منحصرة في شؤون الدين كما يتصورها العامة –لا شأن لها بمسائل الحياةوشؤون الناس، فعملها منذ تكوينها يشمل الاصلاح الاجتماعي. فهي جمعية اصلاح ديني وإصلاح اجتماعي معا، وكلاهما يسعه الإسلام، لأنه دين واجتماع، ولا يستقيم الاصلاح الديني إلا باستقامة الاصلاح الاجتماعي ،فلقد عملت الجمعية –يقول الإمام – "منذ تكوينها في الاصلاحيين المتلازمين، وهي تعلم أن المسلم لايكون مسلما حقيقيا مستقيما في دين الله على الطريقة حتى تستقيم اجتماعيته، فبحسن إدراكه الأشياء، وفهمه لمعنى الحياة،وتقديره لوظيفته فيها، وعلمه بحظه منها، وبنضج عقله وتفكيره، ويلم بزمانه وأهل زمانه، ويتقاضى من افراد المجموعة البشرية ما يتقاضون منه من حقوق واجبات."[2]
ومما هو واضح في أدبيات الجمعية أن أهدافها تلخصت أساسا في بعث نهضة دينية فكرية تقوم أساسا على القرآن والسنة وفي المجال السياسي تهدف إلى بعث شخصية وطنية أصيلة لا تتأثر بالتيارات الشرقية ولا الغربية المعروفة.

ويذكر الباحث "الزبير بن رحال" في كتابه "الإمام عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والفكر (1889-1940) "ان الفكرة قد اختمرت منذ سنة 1913 عندما كان ابن باديس مقيما بالمدينة المنورة مع الشيخ الإبراهيمي حيث كانا يقضيان وقتهما في البحث حول الوضع المتردي في الجزائر وفي ذلك يقول الإبراهيمي " وأشهد الله على أن تلك الليالي من عام 1913هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء الجزائريين المسلمين[3]

---

1 آثار الشيخ محمد البشير الابراهيمي، جمع وتقديم:احمد طالب الابراهيمي،،ج1،ص183.

2 المصدر نفسه،ص 283.

3 الإمام عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والفكرية 1940/1889، الزبير بن رحال،.ص51.

يعد الشيخ البشير الإبراهيمي الرجل الثاني في تاريخ الدعوة وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ولد سنة (1306هـ /1889م) بمواطن قبيلة «أولاد إبراهيم» غرب مدينة قسنطينة بالجزائر، في بيت علم ودين، ويرجع نسبه إلى إدريس بن عبد الله مؤسس دولة الأدارسة بالمغرب الأقصى. حفظ القرآن الكريم ودرس علوم العربية وحفظ الكثير من الشعر على يد عمه الشيخ "محمد المكي الإبراهيمي" الذي كان من أبرز علماء الجزائر في زمانه، ومن هنا جاء نبوغ الإبراهيمي في الأدب واللغة، بعد وفاة عمه خلفه في التدريس وكان بالكاد يبلغ الرابعة عشرة من عمره حتى جاوز عمره عشرين سنة في 1912. وكان والده قد غادر الجزائر سنة 1908 إلى المدينة المنورة هربا من ظلم الفرنسيين له، فلحقه محمد البشير سنة 1911، وفي طريقه للالتحاق بوالده أقام بالقاهرة ثلاثة أشهر والتقى العلماء فيها وزعماء النهضة الفكرية والأدبية، ومن هؤلاء مشايخ الأزهر: سليم البشري ومحمد بخيت، وحضر عدة دروس في مدرسة الدعوة والإرشاد التي أسسها العلامة محمد رشيد رضا صاحب المنار، والشاعران شوقي وحافظ، ومن ثم واصل سفره عن طريق البحر إلى حيفا، ومنها بالقطار للمدينة المنورة.[4] في المدينة المنورة لازم الشيخ علمائها وعكف على المطالعة وتحصيل العلم والقاء الدروس، في 1913التقى بالشيخ عبد الحميد ابن باديس والشيخ الطيب العقبي وكان قد سبقهما الى الهجرة الى المدينة وقد اثمر هذا اللقاء جلسات تباحث حول الوضع في البلاد السعي الحثيث لوضع الخطط وتحديد **المناهج** لإيجاد سبل النهوض لمواجهة الجهل والأمية وظلم الاستعمار العدو الغاشم،الذي نهج أسلوب الأرض المحروقة واتى على الاخضر واليابس ولم يترك سبيلا من سبل التدمير والإبادة إلا انتهجها لتصبح الجزائر قطعة من فرنسا – وهيهات–.

انتقل إلى دمشق مع اسرته اثر ترحيل السلطات العثمانية سكان المدينة سنة1917بعد قيام الثورة، وهناك تعرف على **الكثير** من العلماء منهم الشيخ بهجة البيطار، كما باشر التدريس في المسجد الاموي والمدرسة السلطانية، إلى جانب مشاركته في الندوات الساعية الى التوحيد. اختار الإبراهيمي الرجوع الى وطنه رغم ان الأمير فيصل كان قد طلب منه العودة الى المدينة المنورة وتولي ادارة المعارف، وقد كانت عودته الى الجزائر سنة 1920، ليستأنف مشروعه مع الشيخ ابن باديس الذي ابتدأ بنشر العلم وتصحيح المفاهيم وتعليم اللغة العربية وتربية النشأ وحث الناس على العودة الى التدين الصحيح.

لقد شهدت هذه الفترة التاريخية **تطورات** كثيرة نتيجة الحرب العالمية الاولى والثانية،حيث سعت سلطات الاستدمار الفرنسي الى اقناع الأهالي بضرورة الوقوف صفا واحدا لتقديم مختلف اشكال الدعم لفرنسا في حربها ضد المانيا، حيث كان التجنيد الإجباري أحد أشكال المساعي المختلفة لتوظيف الجزائريين تعزيزا لصفها،حيث اصدرت مرسوما بتاريخ03فيفري 1912،وشرعت في تنفيذه بواسطة القوة حيث وجدت معارضة شديدة من ابناء الشعب[5] وقد تجلت اشكال الرفض في التخفي والهجرة وتقديم العرائض اضافة للمظاهرات والكتابة في الصحف.

---

4 .https://albayan.co.uk/article2.aspx?id=2476

5 الحركة الوطنية الجزائرية 1900–1930، أبو القاسم سعد الله، ،ج2،ص176.

أما قانون 1919، الذي وضعته سلطات الاستدمار كإصلاحات صورية محاولة منها لإغرائهم واستمالة موقفهم،ومكافئة منها لوقوفهم معها ومشاركتهم حربها مع المانيا. فقد قرر الشيخ الإبراهيمي العودة إلى الوطن في هذه الأثناء والسعي مع إخوانه العلماء في استثمار الجهود لنجدة البلاد والعباد. فكان له لقاء مع الشيخ عبد الحميد ابن باديس سنة 1924في مدينة سطيف حيث دار نقاش بينهما حول تأسيس إطار جامع لعلماء الجزائر باسم "جمعية الإخاء العلمي"[6]تتولى –مهمة الدعوة والإصلاح وتوحيد جهود العلماء الجزائريين وطلابهم، وتساعد على ربطهم جميعا ببرنامج مشترك [7].وقد لاقت هذه الفكرة توافقا واستحسانا منهما، خاصة أنها تصب في نفس الانشغالات التي جمعتهما في المدينة المنورة سنة 1913.من خلال استعراض كافة الحلول الممكنة لنجدة البلاد والعباد.وتحقيقا لهذا المسعى طلب ابن باديس من رفيقه إعداد القانون الأساسي للجمعية، وبعد عودة ابن باديس إلى مدينة قسنطينة قام بتوسيع دائرة المشورة والنقاش مع رفاقه العلماء حول فكرة الجمعية وقانونهاالأساسي الذي تم تحضيره مع رفيقه الشيخ البشير الإبراهيمي،كما نشرت جريدة "الشهاب" دعت فيه العلماء إلى ربط الاتصال والتشاور لإيجاد ارضية مشتركة حول تأسيس إطار قانوني حزب ديني او جمعية ثقافية للدفاع مقومات الشخصية الإسلامية للمجتمع الجزائري، غير أن الوقائع التاريخية ومواقف رجالات الجمعية تؤكد ارتباط أهدافها بالنشاط السياسي ومعاداة الاستعمار، وبفكرة تكوين الدولة الجزائرية كما يرى الدكتور محمود قاسم[8]. والحقيقة أن ردة الفعل كانت قوية فبمجرد وصول هذا النداء إلى مسامع العلماء، حتى بادروا بتبيينه، نذكر منهم الطيب العقبي ومبارك الميلي وغيرهم ممن شكلوا النواة الأولى لنادى الترقي الذي كان في بادئ الأمر مقرا لجماعة من المفكرين والعلماء يعقدون فيه ندواتهم الفكرية، وقد حددوا مجموعة من المبادئ يمكن تلخيصها في النقاط التالية:

1 مقاومة **نزاعات** الإدماج

2 مقاومة التجنس بالجنسية الفرنسية

3 الدعوة إلى الإصلاح والعروبة

4 ضرورة إنشاء جمعية تتبنى مطالب الجزائريين.

ولنا أن نتسائل هنا عن سبب تأخر الإعلان عن ميلاد الجمعية رغم العوامل والظروف المهيئة لذلك؟ أم أن السبب كان رد فعل على ما اصطلح عليه الاحتفالات المئوية لاحتلال الجزائر؟

يشير أبو القاسم سعد الله أن عوامل وظروف ظهور الجمعية ما تزال غير مدروسة إلى حد الساعة، رغم أن الكثير من الباحثين يستندون إلى المقولة التي ترجح أن الجمعية ظهرت كرد فعل على الاحتفالات المئوية للاحتلال خصوصا بعد المقولة المصرحة من قبل بعض المسؤولين الفرنسيين: أن هذا الاحتفال أقيم لنصلي صلاة الجنازة على الإسلام والعربية في الجزائر" (7) ومع ذلك يحدد المؤرخ أبو القاسم سعد الله أسباب التأخر في النقاط التالية:

---

6 جمعية العلماء المسلمين الجزائرية وعلاقتها بالحركات الجزائرية الاخرى –دراسة تاريخية وايديولوجية مقارنة، عبد الكريم بوصفصاف،ص90.

7 الحركة الوطنية الجزائرية –1930/1900- ابو القاسم سعد الله ج2،ص387

8 جمعية العلماء ودورها العقائدي والاجتماعي والثقافي، محمد الصالح رمضان مجلة الثقافة،عدد السنة الرابعة عشر 83،سبتمبر اكتوبر،1974ص3.

1-فترة العشرينات التي كان يشوبها الغموض بسبب الحرب العالمية الأولى هذا ما عرقل ابن باديس على تأدية مهامه.

2-تأخر تكوين نادي الترقي إلى سنة 1927 بسبب الفراغ السياسي المخيف في الجزائر، وتاسيس تنظيم يملأ فراغ تلك الظروف ليس بالأمر الهين، بل يحتاج إلى ترو وقراءة متأنية "[9]

وهذا ما حدث بالفعل حيث تأخر ميلاد الجمعية إلى سنة 1931 ويشير البشير الإبراهيمي إلى ميلاد الجمعية بقوله:" تكونت في شكلها القانوني أواسط عام 1931 ميلادية وكأن الله جعلها تنقيصا للإستعمار، فقد كان نشوانا بخمرة الفرح لمرور مائة سنة على استقراره في الجزائر، وقد قضى السنة التي قبلها في مهرجانات صاحبة دعا إليها العالم كله، فما لبى إلا القليل، فما دخلت السنة الثانية حتى فوجئ بتكوين جمعية العلماء في غمرة من إبتهاج الأمة بهذا المولود الجديد "[10] الذى كان له دور في إيقاظ الأمة وبعث روح التحدي والمقاومة من جديد، من خلال عمل دؤوب لتحقيق الأهداف المتوخاة في تأسيس هذه الجمعية.

ضمت الجمعية في بداية نشأتها 72 عالما جاؤوا من مختلف أنحاء القطر، على اختلاف مشاورهم، غير أن مفهوم العلماء " ليس هو المفهوم الشكلي القديم لأولئك الذين تثقفوا ثقافة دينية بحتة، بل أولئك الذين جمعوا بين العلوم التقليدية والعقلية، والمتشبعون بالأفكار السياسية تشبعا متينا، والذين راو أن الوقت قد حان لبعث جزائر قومية، ذات منهاج دفاعي تحرري.

فقد اختفت الأبعاد السياسية الثورية التي كانوا يهدفون إليها من وراء المقاصد الدينية والثقافية فنشاطهم يقوم أساسا على التربية والتعليم، ومحاربة الآفات الإجتماعية، وإحياء القيم الإسلامية مرتكزين على برنامج واضح شعاره (الإسلام ديننا والعربية لغتنا، والجزائر وطننا)

ومما هو واضح في أدبيات الجمعية أن أهدافها تلخصت أساسا في بعث نهضة دينية فكرية تقوم أساسا على القرآن والسنة وفي المجال السياسي تهدف إلى بعث شخصية وطنية أصيلة لا تتأثر بالتيارات الشرقية ولا الغربية المعروفة.[11]

هذاوقد أصدر الإمام ابن باديس نداءا سنة 1925نداءا إلى العلماء الجزائريين قائلا: أيها السادة الأدباء المؤيدين للإصلاح، المتواجدين في مناطق متفرقة مختلفة في الجزائر، هلموا إتحدوا وتعاونوا، وأسسوا حزبا وثيقا، من أجل تنقية الدين من الشوائب والبدع التي لحقت به من السذج والجاهلين، وذلك بالرجوع إلى المصادر القرآنية، وأحاديث الرسول، وتقاليد القرون الثلاثة الأولى، نحن نتمنى أن يقبل كل شخص هذا الإقتراح وأن يلبي نداء العلماء ومؤيدي الإصلاح الذين يؤيدون هذه الصحيفة، وأن يغادروا أفكارهم القديمة، وإذا حصلنا على شهادة إستحسان وقبول من عدد كاف سنشرع في تكوين الحزب والله الموفق"[12].

---

9 آثار الامام البشير الابراهيمي، الابراهيمي، ج4ص165/164.

10 جمعية العلماء المسلمين بين الدين والسياسة، نصر الجويلي، المجلة التاريخية المغربية،السنةالخامس عشر،العدد50/49،جوان 1988،ص105

11 جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، احمد الخطيب ص119

12 الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، نبيل أحمد يلاس،،ص57.

انتخب الشيخ البشير الإبراهيمي نائبا لرئيس جمعية العلماء المسلمين، وتولى الأشراف على نشاط الجمعية في الجهة الغربية من الجزائر انطلاقا من مدينة تلمسان او ما سمي آنذاك بعمالة وهران وقد تمكن في فترة وجيزة من الوصول الى قلوب الناس عبر التعليم المسجدي كوسيلة اساسية للوصول الى الناس، والإصلاح التربوي +من خلال استقطاب التلاميذ والطلاب وتوجيههم، ويرجع الباحث علي مراد نجاح الإبراهيمي في اكتساح الساحة التربوية والدعوية في تلمسان وبلوغ شهرته مبلغا لافتا الى موهبته الخطابية والدعوية وحله للغة العربية التراثية واسلوبه الانيق والأكاديمي ولطف حديثه المفعم بالأمثال والحكم الجميلةوارتجالاته الشعرية بالعربية الفصحى والدارجة وهزله وموارد ذاكرته المذهلة ".[13].

وقد حافظ الإبراهيمي على هذا المستوى من الانتشار والعطاء، ومما ينبغي التوقف عنده هوتدشينه لمدرسة الحديث بتلمسان سنة 1937 [14].التي ظلت لوقت طويل مركز اشعاع فكري ودعوي. وبالإضافة الى نشاطه التربوي والدعوي بتلمسان لم ينقطع الإبراهيمي عن مساهماته في مجلة "الشهاب " والحضور الى العاصمة حيث مقر الجمعية الرئيسي بل والمشاركة في انشطتها المختلفة على غرار المؤتمر الإسلامي الذي عقد بالجزائر العاصمة بتاريخ7جوان1936 [15]. ويعد هذاالنشاط جمع بين الحراك السياسي والبعد الدعوي، حيث قدم فيه ابن باديس مشروعا لمطالب الجزائريين بالاشتراك مع الشيخ الإبراهيمي [16].

هذا وقد تعاضم دور الجمعية في هذه الفترة حيث انتقل وفد برآسة الشيخ ابن باديس ومرافقة الإبراهيمي مع ثلة من العلماء الى فرنسا لتقديم المطالب التي افضى اليها المؤتمر، اضافة الى لقاء نشطاء سياسيين على رأسهم اعضاء نجم شمال افريقيا.

وقد ازدادت ضغوط فرنسا على نشاط الجمعية بل سعى الحاكم الفرنسي الى حله

في 1940انتخب الإبراهيمي رئيسا لجمعية العلماء خلفا للشيخ ابن باديس بعد وفاته، وقدكان الإبراهيمي في هذه الاثناء في المنفى في مدينة افلو، وبعد اطلاق صراحه سنة 1942 استأنف الشيخ الإبراهيمي نشاطه الفكري والدعوي بكل قوة.

2 فلسفةالشيخ البشير الإبراهيمي في التربية والتعليم

يحتاج الباحث في فكر الشيخ الإبراهيمي الى التسلح بمناهج البحث العلمي الحديث في مجالات التعليمية وعلوم التربية، فقد كانت تجربة جمعية العلماء المسلمين عامة ودور الإبراهيمي خاصة في مجال التربية والتعليم نموذجا ناجحا استطاع رحمه الله في ظرف وجيز استقطاب الناشئة وتوجيه الشباب بل وكل افراد المجتمع الى ضرورة العودة الى طلب

---

13 الحركة الاصلاحية الإسلامية في الجزائرمن 1925-1940، على مراد،بحث في التاريخ الديني والاجتماعي،ترجمة محمد يحياتن،،ص103.

14 علي مراد، مرجع سابق،103

15 عبد الكريم بوصفصاف،مرجع سابق،ص238.

16 المرجع السابق، الصفحة نفسها

العلم وفق ركائز تربوية تعتمد فلسفة خاصة في اعداد النشء. نحاول الوقوف على اهم الاسس المنهجية التي اعتمدها الإبراهيمي.

1**المنهج**:اعتمد الإبراهيمي في منهجه التربوي على التخطيط وتحديد الأهداف مع ضبط استراتيجية تهدف الوصول إلى جميع شرائح المجتمع، يقول عليه رحمة الله: "ان هذا البرنامج الذي اضعه بين ايدي ابنائي المعلمين، والبرنامج الذي وضعته للتعليم التجهيزي، والذي وضعته لتعليم البنت المسلمة، كلها مرشدة لهم إلى أحسن الطرائق في التعليم، فاليجتهدو في تنفيذها وليحققوا غاياتها ومراميها، وليجعلوها دستورا يقفون عند نصوصه، وليتبينوا أن الغاية من توحيد البرنامج هي توحيد التعليم والتربية، حتى ينشأ هذا الجيل مطبوعا بطابع واحد في لسانه وبيانه وقلمه، وفي تفكيره ومشربه وفي آرائه في الحياة ونظرته اليها وأحكامه عليها [17]

فهو ينطلق من قناعة يعتقد فيها هي ان"اشرف خدمة يقدمها العاملون المخلصون لامتهم ولوطنهم هي التعليم والتربية الصالحة، فهما سلم الحياة وإكسير السعادة "[18]

ويضع الإمام في إعداده للمناهج التربوية غاية عملية هي الإعداد للحياة بناءا على المتغيرات العملية التي تفرضها الحياة، دون اغفال الثوابت الاخلاقية "للجيل الآتي علينا حقوق مؤكدة لا تبرأ ذمتنا منها عند الله ولا تسقط شهادة التاريخ علينا بها، إلا إذا أديناها لهم كاملة غير مبخوسة، وملاك هذه الحقوق أن نعدهم للحياة على غير الطريقة التي أعدنا بها آباؤنا للحياة"[19] فالمربون حلقة ضرورية في مسار بناء مسار النهضة هم "حراس هذا الجيل الجديد والمؤتمنون عليه والقوامون على بنائه، وانتم بناة عقوله ونفوسه فابنو عقوله على اساس من الحقيقة، وابنو نفوسه على صخرة من الفضائل الانسانية، واشربوه عرفان قيمتها...ربوهم على ما ينفعهم وينفع الوطن بهم، فهم امانة الوطم عندكم، وودائع الامة بين ايديكم [20].فالتربية هي عملية بناء للفرد ليكون فاعلا تحقيقا للدور الرسالي المنتضر منه.

2مفهوم التربية: لايفصل الإبراهيمي بين مفهومي التربية والتعليم، بل يجعل التعليم وسيل لتحقيق غايات التربية، بل إن التعليم يحوي مفاهيم تربوية ومعرفية خاصة من حيث التكامل الوضيفي لأن "أشرف خدمة يقدمها العاملون المخلصون لامتهم ولوطنهم هي التعليم والتربية الصالحة، فهما سلم الحياة وإكسير السعادة "[21] فالتربية عندالإبراهيمي منطلقها اسلامي وفق تكوين الشيخ وثقافته حيث توجه بخططه ومنهجه إلى كل شرائح المجتمع، قد رام من مناهجه "تنشئة جيل مسلم وإعداد كل فرد فيه إعدادا كاملا من جميع النواحيي في (-جميع مراحل نموه، وذلك في ضوء أساليب وطرق التربية التي جاء بها الإسلام، فكانت التربية عنده أساس عملية التغيير سواء في النفس او في المجتمع، بالرغم من تسبيقه الأولى على الثانية: فالتغيير بحسب الشيخ ينبع من الداخل، باعادة بناء كيان الإنسان النفسي والعقلي

---

17 آثار الامام محمد البشير الإبراهيمي، أحمد طالب الإبراهيمي،مرجع سابق ج2ص110-111.

18 المرجع السابق، ص.115

19 المرجع السابق،ج3،ص273.

20 الابراهيمي، المرجع السابق،ج3،ص271.

21 الابراهيمي، مرجع سابق،ج2،ص115.

والوجداني على أسس صحيحة من العقيدة الحقة والإيمان العميق والفكر المتبصر...ثم يأتيبعدها التغيير في المجتمع أي التغيير الخارجي، وهو التغيير الأطول زمنيا (تغيير بنفس طويل) كما وصفه"[22]. ويعطي الإبراهيمي للتربية أبعادا تلخص فلسفته فيها حيث يقول: "اما العمدة الحقيقية في الوصول الى الغاية من التربيةفهي مايفيض من نفوسكم على نفوس تلاميذكم الناشئين من اخلاق طاهرة قويمة يحتذونها ويقتبسونها منكم، وما تبثونه في ارواحهم من قوة وعزم، وفي افكارهم من+ اصابة وتسديد، وفي نزعاتهم من اصلاح ونقويم، وفي السنتهم من اصابة وإبانة، وكل هذا مما لا تغني فيه البرامج غناءا. ولو كانت البراامج تكفي لكان كل عالم مربيا، ولكن الواقع خلاف ذلك"[23]. فالبرامج التربوية تبقى تحليقا في عالم مثالي نظري اذا ام نربطها بواقع المتعلم وفي هذا يقول: "امزجوا لهم العلم بالحياة والحياة بالعلم، يأت التركيب بعجيبة. ولا تعمروا اوقاتهم كلها بالقواعد، فغن القواعد على العكوف هو الذي صير علماءنا مثل القواعد"[24]. ويحث كذلك رحمه الله على مراعاة التوازن في العملية التربوية بين الروح والجسد، بين المطالب المادية الجسدية والعقلية، حيث يكون –المتلقي–غذاؤه العقلي مسايرا لغذائه الجسمي، ويكون تكوينه الروحي جاريا مع تكوينه البدني في عنان واحد، ويكون نمو مداركه العقلية بالعلم بالعلم والمعرفةمقارنا لنمو إحساساته النفسية بالطبع والفطرة. فيتلقى العهد الثاني من عمره–وهو عهد الإحساس بالجمال في الحياة–مزودا بإحساس آخر وهو الإحساس بجمال العلم، وشرف الفضيلة والدين، ويتلقى هذا العهد الذي هو ايضا عهد النزوات وتنبه الغرائزالفطرية، مسلحا مما يدفع غوائلها، ويشذب زوائدها، ويهذب حواشيها"[25]. وإذن يمكن القول أن فلسفة التربية عند الإبراهيمي تشمل أبعاد المتلقي او المتعلم الروحية والجسدية، وتأخذ بيده الى مراحل النضج مزودا بالقيم الاساسية التي تؤهله لمرحلة الفعل والانجاز.

3مفهوم التعليم: لا يفصل الشيخ الإبراهيمي بين التربية والتعليم كما رأينا سالفا، كما يرفض آلية التعليم في المفهوم الكلاسيكي الذي لا يخرج عن اطار التلقين حيث يصبح المتلقي سلبيا، بل وينتقد المنهج الكلاسيكي الذي كانت عليه المدارس الإسلامية آنذاك قائلا: "مازلنا نبرأ بجامعاتنا او –جوامعنا التاريخية –ان تبقى جارية على التقليد البالي في مناهجها وكتبها، وان ترضى لنفسها هذا الجفاف، في الزمان الممرع وهذا التمطي في العصر المسرع، وما زلنا نرجو له–مخلصين– اصلاحا شاملا يعقبه صلاح كامل، يبتدئ ذلك الاصلاح من الكتب وينتهي الى العقول و يجرف ما بين الطرفين من اوضاع من النظم بالية وأوساخ من الاذهان عالية"[26].وباسلوب ناقد ممحص ومنهج تحليلي يروم الباء والإصلاح يعرض الإبراهيمي سلبيات المنهج الكلاسيكي في التعليم قائلا: "كان المعلم الى ما قبل النهضة مباشرة عبارة عن اقوال يسلمها الشيخ لكتابه ويسلمها التلميذ لشيخه، فاذا استقامت تراكيب الكتاب وأفادت معنى صحيحا

---

22 الفكر التربوي وسؤال المرجع عند محمد البشير الابراهيمي، عبد الله بن صفية مجلة جيل الدراسات الادبية والفكرية–العام الخامس العدد40سنة 2018ص46.

23 آثار الامام البشير الابراهيمي، الابراهيمي مرجع سابق،ج2،ص111.

24 المرجع السابق،ج3،ص273.

25 المرجع السابق،ج2،ص109

26 المرجع السابق، ج3،ص409

لم يكن في ذهن الشيخ قوة على التماس الدليل، ولم يكن من حق التلميذ ان يطالبه بالدليل، اذا تاقت نفسه الى الكمال بمعرفة الشيئ بدليله، او انقدح في نفسه خاطر من شك في صحة تلك القضية فأراد ان يطرده بالدليل"[27] لقد تجاوز الإمام مفهوم التلقين في عملية التعليم التي كانت سائدة في زمانه، وتطلع الى افق المناهج الحديثة، فكانت آرائه ثورة في المفاهيم تطلع من خلالها الى تغيير الاوضاع، ووجد الى ان التعليم ينبغي ان يكون "وليد التطورات والحوادث المفاجئة التي تعمل في تكوين العالم كله تكوينا جديدا، وان اول ما تفعله الحوادث طبع الافكار والعقليات طبعا جديدا"[28] لقد وضع الشيخ لعملية التعليم ضوابط راعي فيها المتغيرات، حيث اشترط الكفاءة العلمية والمعرفية لدى المعلم، فالتعليم الذي يعنيه هو "ما ينقل المتعلمين او بالأحرى المجتمع في تلك الفترة من نظام الاموات الى نظام الإحياء، فيحيي ما قتله الاستعمار فيهم. من وعي وفكر واخلاق وكل ما يتعلق بمقومات الشخصية الوطنية الجزائرية. باعتبار انه لاحياة الا بالمعرفة وبالعلم، وكأن التلقين في نظر الإبراهيمي عبارة عن جرثومة وفيروس استشرى في التعليم لا بد من مكافحته وإلا سينتقل اثرها السلبي على الاجيال الصاعدة نظرا لما يتم تلقينه خصوصا المعارف غير الصحيحة او المخالفة لمقومات الامة وجذورها الضاربة في التاريخ. فالتأسيس لتعليم صحيح في مبناه واهدافه كفيل كفيل بتفادي فناء الامة "[29].

لقد كانت للإبراهيمي نظرة شاملة متكاملة لعملية التعليم في جميع مراحله"يبني على اساس صحيح في المرحلة الابتدائية وصحة الاساس تكون بالمعلم الكفء، والكتاب الوافي، والبرنامج الكافي، ثم ينتقل الى الدرجتين الثانوية والعليا، فالامة تريد تعليما عربيا يساير العصرفي قوته ونظامه، لا تعليما يحمل جراثيم الفناء، وتحمله نذر الموت."[30].

3مفهوم الإصلاح الديني والاجتماعي

لا تختلف أراء الإبراهيمي وموقفه من الاصلاح الديني عنه من مسالة التربية والتعليم،لما تميز به من عمق الطرح وسعة الأفق اضافة الى انشغاله بمسالة اصلاح الفرد والمجتمع لتحريره من ربقة الجهل والتخلف وانتشار الضلالات التي ارتبطت بمظاهر الانتماء الى هذا الدين الحنيف. ن تحرير العقول أساس لتحرير الأبدان وأصل له، ومحال أن يتحرر بدن يحمل عقلا عبدا، إن هذا النوع من التحرير لا يقوم به، ولا يقوى عليه إلا العلماء الربانيون المصلحون، فهو أثر طبيعي للإصلاح الديني الذي اضطلعت بحمله جمعية العلماء»31

لقد انبرى الشيخ في نشاطه الاصلا حي الى الوقوف عند اسباب الانحرافات التي يعيشها المجتمع على مستوى مظاهر التدين المنحرف، والتي ارجعها ابى انحراف في العقائد، يقول: ان في الفقه فقها لا تصل إليه المدارك القاصرة،

---

27 آثارالامام محمد البشير الابراهيمي، الابراهيمي، ج1،ص147.

28 المرجع السايق، ج3،ص283.

29 مجلة المعيار، حمزة عايد،المجلد25،العدد العدد3،سنة2021

30 الابراهيمي،،مرجع سابق، ج3،ص283

31 الابراهيمي، آثار الابراهيمي، ج3ص35

هو لباب الدين، وروح العقل، وعصارة سنة محمد صلى الله عليه وسلم، وهو تفسير أعماله، وأقواله، وأحواله، ومآخذه، ومتاركه، وهو الذي يجلب لهم عز الدنيا والآخرة، وهو الذي نريد أن نحييه في هذه الأمة فتحيا به ونصحح به عقائدها، ونقوم به فهومها فتصح به عباداتها وأعمالها»[32].

هذا ومن اهم قظايا الاصلاح الديني عند الإبراهيمي هي الحديث عن مكانة الدين الإسلامي في مقومات الشخصية الجزائرية ودوره في تحريك نزعة التحرر لديه، فرأى "ان الانسب لسماحة الدين وبقائه وصلاحيته لكل زمان ومكان ان يكون للزمان والمكان والعرف والعادة والبيئة مدخل في تكييف احكام المعاملات وتطبيقها على الحوادث الجارية"[33].وهو يروم من وراء الاصلاح تصحيح العقائد المشوهة لسورة الإسلام من خلال مظاهر الجهل والبدع وما نسب للدين زورا وبهتانا فالوعض الديني كما يقول ينغي ان يكون على اساس"صحيح واسع وطريقة فنية تقتبس من حقائق الدين وحقائق النفس وسنن الله الواقعة في كونه، وتمتزج فيها روحانية الدين بأرواح البشر فتؤثر فيها"[34] لان الإسلام كدين سماوي"جالب بقوانينه واخلاقه لسعادة لسعادة العالم من خلال حل المشكلات الكبرى التي يتخبط فيها العالم"[35].

فالإصلاح الديني يؤدي وضيفة نفسية سيكولوجية واجتماعية في تقويم النفوس التي انحرفت عن صراط الفطرة فحرر العقول من ربقة التقاليد السخيفة، وربط الشيخ الدين بالعقيدة والعبادة والأحكام والآداب، واعتبرها اجزاء ترمي الى غرض واحد هو اصل لإصلاح النفسية الاجتماعية "[36].

اما **الاصلاح الاجتماعي** فقد انصب عند البشير الإبراهيمي في سعيه الى استنهاض الهمم وتصحيح المفاهيم لضبط وتحديد واجب المثقف الفاعل في المجتمع تحقيقا لمعاني المواطنة الصحيحة، "فالواجب في الجملة هو ايصال النفع والخير الى الامة ورفع الجهل والأمية عنها، وحثها على العمل وتنفيرها من البطالة والكسل وتصحيح فهمها للحياة وتنظيف افكارها وعقولها من التحريف، وتنظيم التعاون بين افرادها وتمتين الصلة والثقة بين العامة والخاصة وتعليمهم معاني الخير والرحمةوالاحسان لجميع الخلق."[37].

وانطلاقا من نظرته الاصلاحية للمجتمع فقد دعى المواطن الى الالتفاف حول العلماء وتقبل صراحتهم التي تكشف زيف الذين يسعون لتشويه العلماء حيث يقول: "الم تعلموا انه قبل ان يظهر هذا الاصلاح بهذا الوطن-الجزائر-وتلهج الالسنة باسمه كانوا يلعنونابن تيميةومحمد عبدو وغيرهم من اامة الإسلام، الذين جهروا بانكار البدع، فلما ظهر الاصلاح بالمظهر الفردي كان امضى سلاحا يقاومون به قولهم تيمي، عبداوي[38].كما سعي في هذاالمقام الى

---

32 عيون البصائر، العدد13،السنة الاولمن السلسلة الثانيةم1947،ص203.

33 التعاون الاجتماعي، محاضرة القاها سنة1929 بعاصمة الجزائر،ضمن آثار الامام،ج1جمع وتقديم احمد طالب الابراهيمي،ص52

34 آثار الامام، الابراهيمي،ج4ص69-73

35 آثار الامام، الابراهيمي ج4،ص73-78-94.

36 آثار الامام، الابراهيمي ج4،ص.68-94

37 المرجع السابق،ج2،ص12.

38 المرجع السابق،ج1،ص127.

الحث على بناء الاذواق فقال عليه رحمة الله منتقدا فكر بعض المفكرين الجاف الذين "صارو يفهمون الامان من القواعد التعليمية وفقدو الذوق والاسترشاد بالسنة،ان هذه القواعد الجافة التي لا صلة بينها وبين النفس انما تنفع في الصناعات الدنيوية، اما في الدين فانما لاتغنيغناء وقد افسدته مذ اصارها الناس عمدة في فهمه حتى ضعف ايمانهم، وضعفت له ارادتهم وأخلاقهم.[39] ومن توجيهاته رحمه الله في مجال الاصلاح الاجتماعي، تركيزه على الشباب لدورهم الريادي في التجديد والدعوة والإصلاح، يقول موجها:"ان دينكم شوهته الأضاليل وان سيرة نبيكم غمرتها الأباطيل وان كتابكم ضيعته التأويل، فهل لكم يا شباب إلا سلام ان تمحوا بأيديكم الطاهرة الزيف والزيغ عنها، وتكتبوه في نفوس الناس جديدا كما نزل وكما فهمه اصحاب رسول الله عن رسول الله.انكم قد اهتديتم الى سواء السراط فاهدوا الى سواء السراط، انكم ان عبدتم الله الليل والنهار لكان خيرا من ذلك كله عند الله، واقرب زلفى اليه ان تجاهدوا في سبيله بهداية خلقه اليه"[40]، ومن آرائه في الاصلاح الاجتماعي والتي نثرها في مقالاته التي جمعت من طرف نجله بعد وفاته، تركيزه على الاخلاق حيث يقول: "يا شباب الإسلام...وصيتي اليكم ان تتصلوا بالله تدينا، وبنبيكم اتباعا، وبالإسلام عملا، وبتاريخ اجدادكم اطلاعا، وبآداب دينكم تخلقا، وبآداب لغتكم استعمالا، وباخوانكم في الإسلام ولداتكم في الشبيبة اعتناءا واهتماما فان فعلتم حزتم من الحياة الحظ الجليل، ومن ثواب الله الاجر الجزيل، وفاءت عليكم الدنيا بظلها الظليل[41]. لم يتسنى للشيخ البشير الإبراهيمي ان يؤلف الكتب والمصنفات لانشغاله بالمتابعة العملية في مجال الدعوة والإصلاح وإعداد الاجيال لمواجهة العدو المستدمر ثم لمعركة البناء والتشييد، لكن حضوره المميز في نشاطات الجمعية وخطبه المدوية في اجتماعاتها ونشاطاتها اضافةالى اشرافه ومشاركته الدائمة في نشر مقالاته على جرائدها ومنها جريدة الشهاب.

ومن درره المنثورة في مقالاته التي جمعها نجله الدكتوراحمد طالب الإبراهيمي،و توجيهاته المتميزة التي تصب رأسا في مجال الاصلاح الاجتماعي يقول مخاطبا الشباب:" اي شباب الإسلام. ان اول امتكم شبيه بآخرها عزوفا عن الفضائل، وانغماسا في الرذائل، فلم يزل بها هذا القرآن حتى اخرج من رعاة الغنم رعاة الامم،واخرج من خمول الامية اعلام العلم والحكمة. فان زعم زاعم ان الزمان غير الزمان فقولوا: ولكن الانسان هو الانسان.[42]

لقد اعتمد الإبراهيمي على التوعية في منهجه التربوي، لأنه بداية الطريق للقضاء على الامية والجهل وقد كان منطلق منهج جمعية العلماء في عملها الاصلاحي، يقول في احدى خطبه"اول ما يجب انتبدأ به هو تقديم وتوجيه نصائح عامة ونداءات صارخة تستفز بها شعور الامة، وتثير نخوتها وحماسها لتحمل على الامة بقضها وقضيضها حملة صادقة، واقل ما يكون لهذه النصائح من التأثير ان تهيئ الاذهان وتشرع الطرق وتجعل لنا من الخامل الكسلان عونا على نفسه."[43]

---

39 المرجع السابق، ج1،ص.32.

40 الابراهيمي،آثار الامام، ج4،ص272

41 المرجع السابق، ج4،ص121.

42 المرجع السابق، ج1ص163.

43 تقرير الاستاذ محمد البشير الابراهيمي عن الامية، محمد البشير الابراهيمي،سجل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ص86.

4موقف الإمام الإبراهيمي من الاستدمار الفرنسي والعدوان الاسرائيلي على فلسطين

لاشك أن حياة الإبراهيمي قد تمحورت حول مرامي الإصلاح والتربية والتعليم إعدادا للأجيال لمواجهة الاستدمار الفرنسي الغاشم، فقد نذر حياته للدفاع عن مقومات الشخصية الجزائرية من لغة ودين ووطن، وقد كان شعار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين "الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا "، فلم يأل جهدا في اظهار فكره الثوري ضد العدو المغتصب منذ نعومة اضفاره، مما الب عليه العدو، حيث تعرض للمتابعة والسجن والنفي وتوقيف الجرائد التي ينشر بها، وبعد قيام الثورة المباركة كان الشيخ من اوائل الداعين الى احتضانها وتلبية نداء الجهاد، "لقد كان امضى سلاح استخدمه الإبراهيمي في تلك الفترة هوتلك البيانات التي كان يصدرها والكلمات التي كان يذيعها والمحاضرات التي كان يلقيها والخطب التي كان يدبجها، بأسلوب يفيض بلاغة ويتألق رصانة، ذكرت الناس بالأدباء العمالقة السابقين والبلغاء الفحول السالفين، وقد كان لهذا السلاح اثره الكبير على فرنسا سلبا وعلى قلوب الثوار في الجزائر إيجابا فوحد الشعب الجزائري وراء ثورة التحرير، وفتح قلوب المسلمين والعرب وعقولهم في المشرق وغيره على ضرورة القيام بواجب النصرة والعون لإخوانهم في الجزائر"[44] ومن مواقفه المميزة في هذا الموضوع محاربة فكرة الإسلام الجزائري الذي جاء العدو الغاصب لتبرير سيطرته الادارية على دوائر الخطاب الديني وتوجيه بعض الائمة ومسيري بعض الطرق الصوفية التي كانت تخضع للاستدمار، فقد هاجم الإبراهيمي بكل شراسة سياستها المضلة، بل وحارب كل امام يذعن لأفكارها وقوانينها الهدامة، بل وافتى ببطلان الصلاة ورائهم، يقول صاحب اللآثار:"وكما هاجم الابراميمي السياسة الفرنسية في هذا الميدان وكشف حقيقتها، صب حممه وأرسل صواعقه على ادوات تلك السياسة وما ادواتها الا اولائك الائمة الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وأعطوا الدنية في دينهم و اختاروا ان يكونوا حجة عليه وعلى قومهم، وردوا مكانة الإمام اسفل سافلين، وهو ما ادى بالإمام الإبراهيمي ان يفتي، بان الصلاة ورائهم باطلة، خاصة بعد ان كشف اوغسطين بيرك–مدير الشؤون الاهلية في الولاية الفرنسية العامة في الجزائر —ان تعيين اولائك الائمة لا يراعى فيه إلا خدمتهم للدولة الفرنسية"[45]. وقد كتب رحمه الله توصيفا دقيقا للاستعمار الفرنسي البغيض قائلا في العدد 83 من جردة البصائر التي تصدر عن جمعية العلماء سنة1949 في مقال بعنوان: "فصل الدين عن الحكومة" يصف طبيعة الاستعمار الفرنسي: الاستعمار الفرنسي كله رجس من عمل الشيطان، يلتقي القائمون به على سجايا خبيثة، ذو غرائز شرهة، ونظرات عميقة الى وسائل الافتراس، واخضاع الفرائس، واهم تلك الوسائل قتل المعنويات، وتخدير الاحساسات الروحية ".ومن نشاطه ابان ثورة التحرير اختصارا نقف عند نشاط واحد هو مشاركته في تأسيس مكتب المغرب العربي بالقاهرة والذي يضم تونس والمغرب والجزائر للتحرر من قبضة فرنسا وافتتاح اذاعة صوت الجزائر من الاذاعة المصرية وقد كان اول صوت يصدر من هذه الاذاعة هو صوت البشير الإبراهيمي مناديا الثوار: "لا نسمع

44 من قطايا الفكر الاصلاحي الديني عند الشيخ البشير الابراهيمي، شطة مصطفى،مجلة الحكمة للدراسات الاسلامية،المجلد الثاني العدد الثاني:2015، ص07-29.

45 مرجع سابق، الابراهيمي،ج2،ص27.

عنكم انكم تراجعتم او تخاذلتم " واصبح الإبراهيمي لسان الثورة في المقابلات الصحفية والاذاعة المصرية والمنتديات والدول التي زارها داعيا لدعم الثورة، فالتقى بالملوك والرؤساء العرب والشعوب والعلماء والمفكرين، وحين زار باكستان لهذا الغرض اصيب بحادث سيارة وكسر عموده الفقري والزمه الفراش شهورا، فطلب ان لا ينشر خبر اصابته فتشمت فرنسا بالثورة الجزائرية.[46]

اما **موقفه من القضية الفلسطينية** ، فلم يكن ليختلف عن مجمل آرائه ومواقفه من الاستعمار الفرنسي، فقد كان من اوائل من دافع عن القضية الفلسطينية، برفضه اقامة وطن لليهود على ارضها او تقسيمها، بل ربطها بمكانة القدس في قلوب المسلمين باعتبارها اولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، ودعى للتبرع ومساعدة شعبها، يقول في احدى مقالاته: "يا فلسطين ان في قلب كل مسلم جزائري من قضيتك جروح دامية، وفي جفن كل مسلم جزائري، في حقك كلمة مترددة هي: فلسطين قطعة من وطني الكبير، قبل ان تكون قطعة من وطني العربي الصغير، وفي عنق كل مسلم جزائري لك–يا فلسطين–حق واجب الاداء، وزمام متأكد الرعاية، فان الذنب ليس ذنبه، وإنما هو ذنب الاستعمار الذي يحول بين المرء و اخيه، والمرء وداره، والمسلم وقبلته"[47] لقد ربط الشيخ من بداية انخراطه في العمل الاصلاحي بين احتلال فلسطين تطبيقا لوعد بلفور المشؤوم، ووالعمل الدؤوب في مجال التربة والإصلاح الاجتماعي في بلده الجزائر التي كانت تحت نير الاستدمار البغيض، وقد كانت فلسطين حاضرة في خطاباته وكتاباته، ويستغرب بشدة مبررات احتلالها من طرف الصهاينة ومن ورائهم حلفاؤهم من الصليبيين الحاقدين، يقول: "مابال هذه الطائفة تدعي ماليس لها بحق، وتطوي عشرات القرون لتصل —بسفاهتها–عدموسى بوعد (بلفور)، وان بينهما لمدا وجزرا من الاحداث، وجذبا ودفعا من الفاتحين. ما بالها تدعي ارثا لم يدفع عنه اسلافها غارة بابل، ولا غزو الرومان، ولا عادية الصليبيين، وإنما يستحق التراث من دافع عنه وحامى دونه"[48]. ان العرب على الخصوص والمسلمين على العموم، حرروا فلسطين مرتين في التاريخ، ودفعوا عنها الغارات المجتاحة مرات، وانتظم ملكهم اياها ثلاثة عشر قرنا، وعاش فيها بنو اسرائيل تحت راية الإسلام وفي ظل حمايته آمنين على ارواحهم، وأبدانهم وإعراضهم، وأموالهم، وعلى دينهم، ومن المحال ان يحيف المسلم المسلم الذي يؤمن بموسى، وعلى قوم موسى...هؤلاء لم يثقوا بوعد بلفور حتى ضمنت لهم بريطانيا ان يكونوا في ضل حرابها، وتحت حماية مدافعها وقوانينها، وبكل ذلك استطاعوا ان يدخلوا مهاجرين ثم يصبحوا سادة مالكين، ودع منك حديث الارهاب فما هو الاسراب ولو ان السيوف الانجليزية أغمدت، والذهب الصهيوني رجع الى مكانه، وعرضت القضية على مجلس عدل وعقل لايستهويه بريق الذهب، ولا يرهبه بريق السيوف، لقال القانون: ان ثلاثة عشر قرنا كافية للتملك بحق الحيازة، وقال الدين ان احق الناس بمدافن الانبياء هم الذين يؤمنون بجميع الانبياء بمدافن الانبياء هم الذين يؤمنون بجميع الأنبياء وقال التاريخ: ان العرب لم ينزعوا فلسطين من اليهود، ولم يهدموا لهم

---

46 العلامة محمد البشير الابراهيمي، اسامة شحادة، مجلة البيان الالكترونية
2013/01/03https://albayan.co.uk/article2.aspx?id=2476

47 آثار الامام محمد البشير الابراهيمي، الابراهيمي،مرجع سابق،ج3،ص435.

48 موقع، **جمعية العلماء المسلمين**، على شبكة الانترنات،www.oulama-dz. org

فيها دولة قائمة، ولا ثلوا لهم عرشا مرفوعا، وإنما انتزعوها من الرومان، فهم احق بها من كل انسان."[49]. لقد احتلت قضية فلسطين حيزا كبيرا في كتابات الإبراهيمي، وكانت كلماته حولها تنبض بالألم والحماسة، وتحليله التاريخي والسياسي لا يعلو عليه تحليل المتخصصين في المجال، حيث تستوقفنا نصوصه التي ضلت تصدح بحقائق تاريخية حول اس القضية وجذرها لامها متعددة الابعاد يمكن ان نتوقف عند هذا النص المعبر حيث يقول:" ان قضية فلسطين محنة امتحن الله بها ضمائركم وهممكم وأموالكم، ووحدتكم وليست فلسطين لشعوب فلسطين وحدهم، وانما هي للعرب كلهم، وليست حقوق العرب فيها تنال بالهويني والضعف، وليست تنال بالشعريات والخطابيات، انما تنال بالتصميم و الحزم والحزم زالاتحاد والقوة. ان الصهيونية وانصارها مصممون، فقابلوا التصميم بتصميم اقوى وقابلوا باتحاد امتن منه وكونوا حائطا لا صدع فيه لا يرتفع بالكسالى."[50] لقد احاط الشيخ موضوع قضية فلسطين من كل جانب فتكلم في ابعادها المتعددة بأسلوبه المتميز، نتوقف عند هذا النص الذي يلخص رايه في ضرورة شحذ الهمم لاستنهاض الامة واحياء فريضة الجهاد، يقول:ولكن فات اولئك البانين لكل شيء على الماديات ان هناك سلاحا امضى من جميع الاسلحة المادية، وانه الشرط الاول في نفعها وغنائها، وهو سلاح الروحانيات من ايمان بالحق، واعداد بالنفس وحفاظ على الكرامة، وتقديس للشرف، وإباء للضيم."[51]

خاتمة:

نخلص في ختام البحث الى النقاط التالية:

اولا: ركز الشيخ الإبراهيمي على الاستثمار في العنصر البشري، من خلال التركيز على التربية والتعليم، وتحرير العقول والوجدان من كل القيود،فقد اعتمد في فلسفته التربويةعلى التخطيط الاستراتيجي يروم الوصول الى كل الشرائح الاجتماعية. فالتربية هي عملية بناء للفرد ليكون فاعلا تحقيقا للدور الرسالي المنتضر منه. فقد تجاوز الإمام مفهوم التلقين في عملية التعليم التي كانت سائدة في زمانه، وتطلع الى افق المناهج الحديثة،فكانت آرائه ثورة في المفاهيم،

ثانيا: يرتكز الإصلاح الديني عند الإبراهيمي على وضيفة نفسية سيكولوجية واجتماعية في تقويم النفوس التي انحرفت عن صراط الفطرة حيث يهدف الى تحرير الفرد من ربقة التقاليد السخيفة، والمعتقدات المنحرفة، حيث دعى الى الالتفاف حول العلماء سعيا لاستنهاض المجتمع ومواجهة الاستدمار الفرنسي الغاشم بكل الوسائل والطرق. وقد كانت لجهود جمعية العلماء المسلمين اليد الطولى في معركة الوعي والإصلاح قبل وأثناء ثورة التحرير خاصة. وقد تعرض للتضييق والمتابعة ومصادرة الجرائد وحتى الى النفي.

ثالثا: كان الاستعمار الفرنسي بالنسبة للشيخ وباءا ينبغي مواجهته ومحاصرته بكل الطرق، وقد تعددت دروب الجهاد بدءا بالتخطيط لإعداد المجتمع من الجانب التربوي ومواجهة سياسة المستدمر اللعين الذي حاول طمس معالم

49 الابراهيمي، مرجع سابق، ج3،ص437

50 عيون البصائر،ص494/495.

51 المرجع السابق،ص507

شخصيته بواسطة التفقير والتهجير وتهديم المساجد والمدارس ومنع التعليم، بل والمساهمة في نشر الخرافات وإلصاقها بالدين.

رابعا: لم يختلف موقفه من القضية الفلسطينية والعدوان الصهيوني على ارض فلسطين المغتصبة، بل كانت محور القضايا لارتباطها بالعدوان على اولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين، فهي مسألة عقدية لا تخص عرب فلسطين وحدهم بل كل المسلمين، وينبغي مواجهة الغاصبين المحتلين بكل الطرق وعلى رأسها استنهاض الامة والمشاركة في معركة الوعي بضرورة احياء فريضة الجهاد ضد المغتصبين.

المصادر والمراجع

البشير الإبراهيمي:آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي،جمع وتقديم:احمد طالب الإبراهيمي،دار المغرب الإسلامي،ط1 بيروت.[1] -الزبير بن رحال،الإمام عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والفكرية 1889/1940،دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر،1997.

. https://albayan.co.uk/article2.aspx?id=2476

ابو القاسم سعد الله،الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930،ط4،دار الغرب الإسلامي لبنان،1992،ج2،ص176.

عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائرية وعلاقتها بالحركات الجزائرية الاخرى –دراسة تاريخية وايديولوجية مقارنة، دار مداد للنشر،الجزائر 2009.

محمد الصالح رمضان،جمعية العلماء ودورها العقائدي والاجتماعي والثقافي، ---مجلة الثقافة،عدد السنة الرابعة عشر 83،سبتمبر اكتوبر،1974

عيون البصائر، العدد13،السنة الاولمن السلسلة الثانيةم1947.

على مراد، الحركة الاصلاحية الإسلامية في الجزائرمن 1925-1940، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي،ترجمة هحمد يحياتن،دار الحكمة للنشر،الجزائر 2007

اسامة شحادة، العلامة محمد البشير الإبراهيمي، مجلة البيان الالكترونية -https://albayan.co.uk/article2.aspx?id=2476 2013/01/03 .

شطة مصطفى،من قظايا الفكر الاصلاحي الديني عند الشيخ البشير ----- ----الإبراهيمي،مجلة الحكمة للدراسات الإسلامية،المجلد الثاني العدد الثاني:2015.

حمزة عايد، مجلة المعيار،المجلد25،العدد العدد3،سنة2021.

عبد الله بن صفية،الفكر التربوي وسؤال المرجع عند محمد البشير الإبراهيمي، ---مجلة جيل الدراسات الادبية والفكرية–العام الخامس العدد40سنة 2018.

موقع، **جمعية العلماء المسلمين**، على شبكة الانترنات،www.oulama-dz. Org.

نبيل احمد يلاس، الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية العامة للكتاب،جامعة الزقازيق 1990.

مرتكزات مشروع النهضة لدى المصلحين المسلمين: الأستاذ سعيد النورسي نموذجا

أ.د. نفيسة دويدة
Prof. Dr. Nafissa DOUIDA
Ecole Normale Superieure Bouzareah, Algeria
douida.nafissa@ensb.dz, ORCID ID: 0000-0003-0618-6902

المقدمة

إن الإسلام بظهوره، وانتشاره في أصقاع الأرض قاطبة، وامتداد تعاليمه، وازدياد أعداد معتنقيه؛ شكل تحولا مركزيا على مستويات الفكر والتفكير والعلاقات البينية للبشر، غير أن تطور وتعقيد المجتمع الإسلامي، وانتكاس أحواله خصوصا بعد تمكن المد الاستعماري الغربي من التغلغل في أرجاء الرقعة الإسلامية، ونجاحه في تمزيق تلك الوحدة السياسية والدينية التي حافظت على وجودها الدولة العثمانية لأزيد من ستة قرون، بالإضافة إلى حرص الغرب على محاربة الإسلام أينما وجد (ولعوامل داخلية أخرى)؛ كل ذلك اوجد حالة من الإرباك والفوضى في التعاطي مع التعاليم الإسلامية.

وعليه فقد انبرت جموع العلماء والمفكرين منذ أواخر القرن التاسع عشر الميلادي إلى محاولة العمل على إحياء مشروع النهضة والإصلاح والتجديد، وهكذا تعددت تصورات مشروع إحياء أمجاد الحضارة الإسلامية الماضية، واختلفت الرؤى المؤسسة بحسب اختلاف المشارب والمرجعيات الفكرية والمنطلقات الدينية والسياسية.

-مشكلة الدراسة:

عمدت في هذه الورقة البحثية إلى تسليط الضوء على أهمية مشروع الإصلاح والنهضة الذي ظهر في الفترة الحديثة، وإبراز أسسه ومرتكزاته، وتشخيص حالة التخلف الحضاري التي شملت العالم الإسلامي، والتركيز خصوصًا على تصوّر الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي الفكري، والذي كان نموذجا مهما في محاولة تمثّل المشروع الإسلامي الصحيح والمنقذ لأحوال الأمة الإسلامية.

-أهمية الدراسة:

تبدو للبحث أهمية بالغة برأيي؛ لأنه يطرح فكرة جدوى مشروع النهضة والتجديد للقضاء على حال التخلف والجمود، واستحضار المنطلقات التأسيسية لمشروع الأستاذ النورسي، ومدى توافقه بالمعطى الواقعي للدولة العثمانية

(وتركيا الحديثة بعد ذلك) مقارنة بما طرحه بعض رواد الإصلاح والنهضة آنذاك عبر أرجاء العالم الإسلامي، فكان الأستاذ النورسي نموذجا فريدا بينهم من حيث الرؤية والمنهج والطرح ومغالبة التحديات، ولاشك أن استمرار المدارس "النورية" إلى غاية اليوم عبر العالم باعتبارها نواة لنشر الأفكار التنويرية خير دليل على جدوى المشروع وراهنيته.

ولا تخفى اليوم في عالمنا المعاصر أهمية العودة إلى مدارسة مشروع النهضة والتجديد، والدعوة إلى ضرورة تمثّل القيم الإسلامية في كل مناحي الحياة؛ خاصّة في ظل سواد موجات العلمانية والإلحاد، وانتشار ثقافة المد التغريبي (التي تدعو للشذوذ والمثلية والتمرد على الفطرة الإنسانية) الذي حملته الثورة الصناعية الرابعة.

والشكر لاشك موصول لمنظمي هذا المؤتمر المهم؛ لأنه منح الفرصة للتباحث في الموضوع من مختلف جوانبه، وذلك باعتباره موضوعا راهنا يستدعي إعطاء الأولوية له في ظل ما تعرفه الرقعة الإسلامية والعالم أجمع من تحوّلات جذرية واكبت وأعقبت جائحة كوفيد19.

-محددات الدراسة:

إن البحث في أحد الجوانب الفكرية لموضوع ما (في العلوم الإنسانية والاجتماعية إجمالا)، وخاصّة منها التي تعرف تراكما تاريخيا؛ يضع ثقلا معرفيا على كاهل الباحث، إذ تتعدد المكونات البحثية للمفاهيم، وقد تتقاطع ببعضها، أو تتداخل، أو يشمل بعضها البعض الآخر كما هو الحال في هذا الموضوع، وهذا من شأنه أيضا أن يعيق التوصل إلى النتائج المرجوة؛ ما لم يتم توخي الدقة والموضوعية وإتباع المنهج العلمي في الدراسات.

ومن جهة أخرى فإن التطرق لتجربة الأستاذ النورسي ومشروعه النهضوي يصطدم بعوائق كثيرة؛ منها على الخصوص كثرة الدراسات والبحوث التي تعرضت لحياة الأستاذ وجوانب شخصيته، وأبعاد مشروعه، والتي قامت بتحليل أفكاره وتصوراته الدينية. وبالتالي فمن الصعب وسط ذلك الركام المعرفي إضافة الجديد والمفيد؛ ما لم نقم بعمليات الجرد والتنقيب والبحث والمقارنة والمقاربة والتحليل، وهي كلها عمليات تتطلب الكثير من الالتزام المنهجي والموضوعي، وتقتضي المزيد من الوقت والجهد والقدرة على الصبر والمثابرة، والإلمام باللغات والمعارف المكملة كعلوم الدين والسياسة والفكر والفلسفة وغيرها.

-منهجية الدراسة:

إن المنهجية المتبعة في هذه الورقة تجمع بين المنهج الوصفي (لتوصيف واقع الأستاذ النورسي وما يرتبط به من أحداث ووقائع تاريخية)، والمنهج التاريخي (وهو المنهج الذي يجمع كثيرا من الأدوات والوسائل البحثية التي يتطلبها هكذا موضوع يجمع بين التاريخ وغيره من العلوم المساعدة)، والمنهج التحليلي (المطلوب لتحليل المضامين والأحداث وتقديمها بقالب منهجي ينطلق من السبب إلى النتيجة)، والمنهج المقارن (لمقارنة الأفكار والتصورات المطروحة ببعضها البعض).

-مصطلحات الدراسة:

تتمحور أبرز المصطلحات الواردة في هذه الدراسة في مصطلحات: النهضة والإحياء والإصلاح والتجديد، ومن المهم تحديد الفروق المنهجية والمعرفية المرتبطة بكل منها، حيث أنها تتقارب وتتشابك وتتقاطع في مضامينها، لكن

مادام الحيز البحثي هنا لا يسمح باستعراضها كلها؛ سنكتفي بالتعريف بمصطلح النهضة؛ باعتباره أكثر تلك المصطلحات دلالة وظيفية حول ما يبتغى قصده[1].

١. مدخل في مفهوم النهضة

النهضة لغة: من الفعل نهض، ينهض، نهوضا ونهضا، والنهوض هو البراح من الموضع والقيام منه، وانتهض معناها قام، وأنهض بمعنى حرّك للنهوض، واستنهض أي أمر بالنهوض، وناهض بمعنى قاوم، والنهضة هي العتبة من الأرض (وجمعها نهاض)، والنهضة أيضا هي الطاقة والقوة والوثبة في سبيل التقدم[2].

والنهضة مصطلح متأخر الظهور وحديث التداول في الفكر العربي المعاصر، أما في القاموس الأوربي فقد ظهر في الفترة الوسيطة للدلالة على فترة التحول الاقتصادي والاجتماعي والثقافي والسياسي الذي عرفته أوربا (وخاصة الغربية) بدءًا من القرن الـ 14 الميلادي وما بعده[3].

واصطلاحا النهضة هي حالة جماعية تنتج اثر تراكم فكري وعملي ينضج بفعل ظروف وعوامل متعددة ومختلفة، ويكون الهدف منه إحداث التغيير. والنهضة إجمالا تعبر عن التحول الداخلي والخارجي الذي يكون بمثابة بعث وإحياء وميلاد جديد[4].

ومصطلح النهضة في الاسطوغرافيا العربية يعني الوعي بحالة التخلف والجمود الحضاري الذي ساد المنطقة العربية والإسلامية، واقتراح مخارج وحلول لتلك الحال، فالنهضة نبهت المسلمين في الفترة الحديثة إلى ماضيهم المشرق مقابل واقعهم المرير الذي كانوا يعيشونه، وعليه جاءت دعوات النهوض بهدف إحياء ذلك الماضي الأصيل وتجاوز حالة التخلف الذي عم أوطانهم[5].

وقد انقسمت النهضة كحركة فكرية ومدّ ثقافي واسع إلى اتجاهات وتيارات عدة (ليس المجال متاحا هنا لذكرها وتفصيلها)، لكن من المهم القول أن النهضة هنا مثل نظيرتها الأوربية مثلت حالة الميلاد الجديد، والتطلع إلى وجوب إحداث التغيير والتنبيه إليه[6].

---

1 ليس من أولويات هذه الورقة تشخيص وتحديد تلك الفروق اللغوية والاصطلاحية والدلالية بين المفردات المختلفة التي ذكرناها سابقا، رغم أهميتها، ونتأمل عرضها في أبحاث ومواضيع أخرى مستقبلا.

2 ابن منظور، *لسان العرب*، (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 4560. وانظر أيضا: مجمع اللغة العربية، *المعجم الوسيط*، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، 2004)، 958- 959.

3 محمد، وقيدي، *لماذا أخفقت النهضة العربية؟*، (دمشق: دار الفكر، ط1، 2002م)، 90. وانظر أيضا: جفري، براون، *تاريخ أوربا الحديث*، ترجمة، علي المرزوقي، (عمان: دار الأهلية للنشر، د.ت)، 139.

4 في التعريف الاصطلاحي للنهضة انظر: علي، المحافظة، *الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798- 1914م)*، (بيروت: دار الأهلية للنشر، ط5، 1987م)، 44.

5 انظر: عباس محمود، العقاد، *الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله*، (القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2014م)، 34.

6 انظر: لويس، عوض، *ثورة الفكر المعاصر في النهضة الأوربية*، (القاهرة مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1987م)، 75.

وفي ظل تعدّد وتفرع المصطلحات والمفاهيم المرتبطة بمحاولات تغيير واقع وراهن العالم الإسلامي قديما وحديثا، ومنها النهضة والإصلاح والتجديد والإحياء والاستنارة والنهوض واليقظة .. بقي التساؤل الأكبر قائما: أي جانب يقتضي الإصلاح والنهوض والإحياء؟، ماذا نصلح؟ وكيف؟، وما علاقة الإسلام (كدين أبدي مكتمل وصالح لكل زمان ومكان) بالواقع المرير المعاش؟، والسؤال الأهم هو لماذا بقي العالم الإسلامي يراوح مكانه في التخلف الحضاري؛ رغم كثرة وتعدد المشاريع والمبادرات الفكرية؟.

2.توصيف المشروع النهضوي في العالم الإسلامي: أو جدوى مشروع النهضة

في البداية لابد من الإشارة إلى أن عرض الجهود والمحاولات الإسلامية لإعادة إحياء المشروع النهضوي للأمة الإسلامية، وتوجيه النقد لها ليس هدفا في هذه الورقة، بل إننا نتصور من خلال هذا العنوان أن نمتلك القدرة على تحديد العناصر الأساسية المؤسسة التي شكلت منطلقا لمختلف تلك المبادرات النهضوية، خاصّة أنّ ما كتب في هذا الموضوع تحديدًا ركام كثير؛ اختلطت فيه الرؤى بحسب الأهداف والتوجّهات.

ولا يخفى أن التقاطع بين العالمين الغربي والإسلامي (في القرن التاسع عشر خاصّة) أوجد تلك الرغبة لدى رواد المشروع النهضوي في العالم الإسلامي في مقارعة التقدم والتمدن الأوربي؛ الذي بدأ التأسيس له منذ انتهاء الحروب الصليبية وبداية عصر النهضة الأوربية، وذلك عن طريق تتبّع منابع عدة كان أهمّها التراث الإغريقي واللاتيني والإسلامي.

إنّ المسعى الذي نبتغيه هنا هو القراءة العلمية العميقة لتلك المبادرات النهضوية، وتدارس إمكانية استثمارها لتغيير الواقع المنتكس لأمتنا في الحاضر والمستقبل. وعليه بالإمكان تلخيص مجمل الأسباب التي أدّت إلى تخلّف العالم الإسلامي فيمكن تلخيص أهمها فيما يلي:

–امتداد الموجة الاستعمارية الأوربية في البلاد العربية والإسلامية، وما أعقب تلك الموجة من تحولات جذرية على جميع الأصعدة داخل الأنظمة التقليدية للمجتمعات الإسلامية المغلوبة على أمرها، ثم فساد واستبداد أغلب الحكومات المحلية الحاكمة في عهد ما بعد الاستقلال السياسي؛ في ظلّ حالة الضعف التي شملت الدولة العثمانية.

–تصدع البناء المجتمعي، وتفكك العلاقات والروابط بين الأفراد؛ بسبب آثار وتداعيات الصدمة الاستعمارية، ونظرًا لعدم مواكبة التغيرات الناجمة عن عدم التوازن بين التسارع المادي للحياة، واندثار القيم والحواجز الأخلاقية والدينية (أي عدم وجود توافق بين الجانبين المادي والثقافي الفكري)[7].

---

7 فضل الرحمن، *الإسلام وضرورة التحديث، نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية*، ترجمة، إبراهيم العريس، (بيروت: دار الساقي،، ط1، 1993م)، 27–28. وقد أشار المؤلف إلى أن العلمانية تروج للإلحاد وبدأت آثار تطبيقها سيئة في المجتمعات الغربية، بحكم إقصاء القيم الأخلاقية. ويؤكد أن النبي محمدا (صلى الله عليه وسلم): " رمى إلى تكوين جماعة تدعو إلى الطيبة والعدالة في هذا العالم؛ أي إلى تأسيس نظام اجتماعي سياسي ذي قاعدة أخلاقية تحت حكم الله، أي أن الاستناد إلى أن القيم الأخلاقية لا يمكن وضعها أو إلغاؤها من قبل الإنسان على هواه أو كما يناسب مصالحه.

–ابتعاد المجتمعات الإسلامية (وبالأخص فئة النخب الليبرالية فيها) عن الاهتمام بالقضايا الجوهرية ذات الأولوية والتي تهمّ الأمة، وبات التركيز في الكتابات والصحف على "قشور" الحضارة أي القضايا الثانوية والهامشية، وابتعدت الانشغالات عن تحصيل المعرفة، أو تفكيك خبايا التطور التقني والعلمي الذي سار بالمجتمعات الأخرى إلى المصاف الأول في السلم الحضاري[8].

–التدهور والتكاسل اللذان شملا كل جوانب الحياة، وأصبحا متوارثين بين الأجيال، وكأن مسألة التخلف صارت حتمية أو قدرًا إلهيا لا منجى منه.

1.2.منطلقات دعاة النهضة والإصلاح

قبل عرض بعض الأفكار التي طرحها المفكرون المسلمون في عصر النهضة الحديثة نشير إلى أن البعض من هؤلاء قد عايشوا عن كثب واقع بلدانهم المتخلفة، واطلعوا أيضا بالمقابل على تفاصيل الحياة الغربية المتطورة، وابدوا تفاوتًا في الانبهار بها أو التحذير من الانزلاق نحوها؛ غير أن المؤكد هو إدراكهم لحجم الفجوة الحضارية الحاصلة بين الطرفين، واختلفوا في تفسير العلل والأسباب، وفي تقديم الحلول؛ ما جعل المتأمل لموقف هؤلاء المفكرين والمصلحين يتبين عدم التوصل لإيجاد منهج سليم وناجع وفعال للإصلاح، وحتى إن تم اقتراح الخطط إلا أنها لم تجد طريقها إلى التطبيق والتنفيذ[9].

كما أننا نقف على الانقسام الواقع بين المواقف إزاء التشبث بالموروث البالي على أساس انه الملجأ عند الحاجة، وبين داع للانطلاق باتجاه الحضارة الغربية دون قيود. وقد أثّر غياب وحدة الأفكار النظرية المدروسة وعدم الالتزام بتفعيلها إلى حال أسوأ ربما جعلت العجز واضحًا في إحداث التغيير المنشود[10].

تفاوتت الآراء واختلفت أحيانًا بشأن تقدير أسباب ونتائج وتداعيات أزمة التخلف الحضاري للعالم الإسلامي بين المفكرين والمصلحين المسلمين، وبالمقابل اتفقت نظرتهم بشأن ضرورة إحداث النهضة، وعليه وجدناهم في النهاية حاولوا لفت أنظار شعوبهم لحال بلدانهم، واجتهدوا في تفكيك معادلة التخلف والتطور، وحدّدوا أهمّ المعوّقات والتحديّات المطلوبة[11]. والنماذج التي اخترناها للدراسة اختلفت زمنيًا ومكانيًا؛ وتمثلت في الشخصيات التالية:

---

8 عبدالحليم، عويس، *حضارتنا الإسلامية من المرض إلى النهضة*، 2013/1/20، (تم الاطلاع عليه في 2022/07/30) على الرابط الالكتروني: https://www.alukah.net/culture/0/49514/%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D9%8 6%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%B6-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%B6%D8%A9/#ixzz7dKxO8rvq

9 أنور، عبد المالك، *الفكر العربي في عصر النهضة*، (بيروت: دار الآداب، 1978م)، 36.

10 انظر: هشام، شرابي، *المثقفون العرب والغرب*، (بيروت: دار النهار للنشر، 1978م، ط02)، 54.

11 انظر: ألبرت، حوراني، *الفكر العربي في عصر النهضة*، (بيروت: ترجمة، كريم عزقول، ط03، دار النهار)، 1977م، 25.

جمال الدين الأفغاني (1838– 1897م)

ربط الأفغاني بين الاستعمار والاستبداد السياسي كسببين رئيسيين في الوضع المتردي للأمة الإسلامية، ورأى أن التخلص من هذا الأخير يقتضي حتمًا القضاء على هذين السببين؛ باعتبار علاقة التكامل في الأدوار بينهما، بالإضافة إلى أنه وجه النصيحة لإخوانه في الدّين بضرورة التفكير في إصلاح المجتمع بواسطة إصلاح التعليم، وعن طريق تحقيق المساواة بين الناس. ومن جهة أخرى أكدّ على أن الوحدة بين الشعوب الإسلامية تعدّ أكثر من ضرورية في هذا المجال، واقترح فكرة "الجامعة الإسلامية" التي أقرّها السلطان عبد الحميد الثاني وحاول تنفيذها كمخرج لضمان مواجهة الآخر المتطور، وقال الأفغاني في هذا الصدد: "شرّ أدواء الشرق شرّ انقسام أهله، وتشتت آرائهم، واختلافهم على الاتحاد، واتحادهم على الاختلاف؛ فقد اتفقوا ألا يتفقوا"[12].

كما دعا الأفغاني إلى تطبيق نصوص الشريعة الإسلامية بحذافيرها للخروج من ظلمة الاستبداد والاستغلال إلى نور الحضارة والارتقاء. وفسر الأفغاني هذه الرؤية بكون أن التخلف يعود أساسًا إلى عدم فهم الناس لشريعتهم السمحاء، ولعدم تطبيقها بالشكل الصحيح على أرض الواقع، فقال: "لا أمة بدون أخلاق، ولا أخلاق بغير عقيدة، ولا عقيدة بغير فهم"[13]. وقال مشيرًا إلى فكرة جوهرية قلما انتبه لها الدارسون: "إن القرآن من أكبر الوسائل في لفت نظر الإفرنج إلى حسن الإسلام؛ فهو يدعوهم بلسان حاله إليه؛ لكنهم يرون حالة المسلمين السوأى من خلال القرآن؛ فيقعدون عن إتباعه والإيمان به"، أي أن القرآن وحده سبب الهداية، وهو في الوقت ذاته أساس الإصلاح، والسبيل إلى نهضة الأمة[14].

محمد عبده (1849– 1905م)

رأى الإمام محمد عبده أن السبب الرئيسي لمشكلة التخلف بالعالم الإسلامي مرده إلى عدم العمل بتعاليم الدين الإسلامي الحنيف، حيث أصبحت العبادات فارغة من محتواها الإيماني، وأكد على ضرورة الاهتمام بالشأن التربوي الذي اعتبره عماد بناء المجتمع، وبالتالي فإن الحل للخروج من دائرة التخلف تلك يتمثل في العودة للأخذ بالنصوص الدينية وبمضامينها الجوهرية، وبإرساء القيم الإسلامية على ارض الواقع؛ لأن الشريعة حسبه تقوّم السلوك والأخلاق، والعلم يرتقي بالحياة البشرية إلى الأفضل[15].

---

12 انظر: السيد، يوسف، *جمال الدين الأفغاني والثورة الشاملة*، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1999م. وانظر: قدري، قلعجي، *ثلاثة من أعلام الحرية: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، سعد زغلول*، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ت. 82.

13 Samir. Kassir. *Considérations sur le malheur arabe*, Paris, 2004, 54.

14 انظر: محمد، عمارة، *جمال الدين الأفغاني المفترى عليه*، (القاهرة: دار الشروق، 1984م، ط01)، 79.

15 انظر: فهمي، جدعان، *أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث*، (بيروت: ط01، 1979م)،

42 وما بعدها. وانظر أيضا: أنور، الجندي، *العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي*، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ج04، ط02، 1983م)، 55- 57.

خير الدين التونسي (1822– 1890م)

دعا خير الدين التونسي إلى القيام بثورة تحديثية يكون هدفها الحصول على التقنية اللازمة للانطلاق في أفق التطور العلمي والحضاري، وبالتالي المضي لبناء اقتصاد عصري قوي وجيد، ومن ثمة تتحسن أحوال الناس، وتتحقق العدالة الاجتماعية، ويتم القضاء على الاستبداد. والملفت أن خير الدين التونسي باعتباره كان رجل دولة فإنه قد حاول المضي في تطبيق نظريته تلك؛ غير أن أوضاع تونس حينها، وتغلغل النفوذ الأجنبي فيها أعاق الأمر.

وتلخصت أفكار خير الدين التونسي بخصوص الموضوع في جانبين رئيسيين هما: أولاً: ضرورة التجديد والاجتهاد في الشريعة الإسلامية بما يتلاءم وأحوال العصر وظروف المسلمين، ويتفق وثوابت الشريعة. وثانيًا: ضرورة الأخذ بالمعارف وأسباب العمران الموجودة بأوربا؛ مع وعي الأمة وتحملها مسؤوليتها، ومراقبتها للحكام ومحاسبتهم. ولم يفت الوزير التونسي أن يؤكد على أن التقدم الأوربي جاء عن طريق التزام العدل والعمل، حيث قال: ".. وإنما بلغوا تلك الغايات والتقدم في العلوم والصناعات بالتنظيمات المؤسسة على العدل السياسي، وتسهيل طرق الثروة واستخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة والتجارة، وملاك ذلك كله الأمن والعدل اللذان صارا طبيعة في بلدانهم، وقد جرت عادة الله في بلاده أن العدل وحسن التدبير والترتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال والأنفس والثمرات، وبضدها يقع النقض في جميع ما ذكره"[16].

وكان خير الدين واثقًا من تحصيل ثمار النهضة والإصلاح؛ لأن التخلف حسبه (مثل التقدم) عبارة عن أدوار تتبادلها الشعوب والأمم؛ لذلك على المسلمين فهم "قانون التاريخ"، فلا يكفي أن يلوكوا في الكتب مأساتهم منذ سقوط الأندلس؛ بل عليهم أن ييمموا وجوههم شطر أوربا لمعرفة سر تقدمها، وقال عن ذلك: ".. عسى أن نسترجع منه (أي الغرب) ما أخذ من أيدينا، ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا إلى غير ذلك مما تشوق إليه نفس الناظر في هذا الموضوع المحتوي من الملاحظات النقلية والعقلية على ما نشره بطي فصوله يضوع"[17].

عبد الحميد بن باديس (1889– 1940م)

يعدّ الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح في الجزائر، وهو من القلائل الذين جمعوا بين التوظيف النظري للأفكار أي تطبيقها العملي في محاولة ناجحة إلى حد كبير. وقد انطلق الشيخ ابن باديس في معالجته لقضية التخلف الحضاري للأمة الإسلامية وضرورة نهوضها؛ من مبدأ تكامل الأدوار بين الأجيال في تراتبية وحس بالمسؤولية، وعن طريق الوعي بالماضي الزاهر للمسلمين ومعالجة الحاضر المؤسف واستشراف المستقبل الغامض؛ فنجده كتب ما يلي: "إنما ينفع المجتمع الإنساني ويؤثر في سيره من كان من الشعوب قد شعر بنفسه؛ فنظر إلى ماضيه وحاله ومستقبله وأخذ

---

16 نقلا عن: خير الدين، التونسي، *أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك*، تحقيق ودراسة، معد زيادة، (بيروت: ط02، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1985م)، 77.

17 نقلا عن: خير الدين، التونسي، *المصدر نفسه*، 5.وانظر: سمير أبو حمدان: *خير الدين التونسي*، دار الكتاب العالمي، (بيروت، 1992م)، 142.

الأصول الثابتة من الماضي، وأصلح شأنه في الحال، ومدّ يده لبناء المستقبل؛ يتناول من زمنه وأمم عصره ما يصلح لبنائه معرضًا عما لا حاجة له به أو ما لا يتناسب وشكل بنائه الذي وضعه على مقتضى ذوقه ومصلحته"[18].

وقد خلص الشيخ ابن باديس إلى ضرورة دخول المواجهة غير المتكافئة بالتسلح بالإسلام والإرادة لإعداد جيل التغيير، ولا يتأتى ذلك حسبه إلا عن طريق التربية والتعليم خاصة[19]. كما أنه آمن بإمكانية نجاح مهمة التخلص من الاستعمار باعتباره العقبة الكأداء في وجه النهضة، ولذلك دعا إلى مراجعة أخطاء الماضي، وبفهم الحاضر وفق ما تقتضيه المصلحة، وإحياء عنصري العلم والعمل. وأيقن أن نجاح أي مسعى للمسلمين أمام الأمم الأخرى هو في وفائهم لعقيدة التوحيد[20].

محمد البشير الإبراهيمي (1889– 1965م)

اهتم الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بدوره بقضية تخلف المسلمين وتقدّم غيرهم، ودرس مشكلات الإنسان المسلم المعاصر، وارتبطت منطلقاته في هذا المجال على غرار رفيقه في جمعية العلماء بالواقعية؛ حيث رأى في الدعوة إلى العلم رافدًا أساسيا لتغيير الأذهان، وتخليصها من الجهل والابتداع، كما دعا للوحدة والاتحاد، ومما كتب في هذا الصدد ما يلي: ".. إن العلم بين أهله رحم يجب أن تبل ببلالها، وغير كثير على ذويها أن يتعارفوا، وأن يتلاقوا على صلة تلك الرحم، وأن يتعاونوا على البر بها، وأن يتعاهدوها بالإشاعة بعد الإضاعة، وأن يتنازعوا أمر العلم بينهم فينفوا عنه تحريف الجاهلية وانتحال المبطلين"[21].

وقد ربط الشيخ الإبراهيمي قضية النهضة بضرورة إتباع تعاليم الشريعة الإسلامية، وعدّ الاكتفاء بتقليد الحضارة الغربية الزائفة جرما، فكتب قائلا: ".. لو سألتموني أيها الإخوان ماذا أحببت من الأمة العربية ولماذا أحببتها هذا الحب الذي بلغ درجة الافتتان، وأولها جاهلي وآخرها جاهلي؛ لأجبت جوابًا يأكل الأجوبة كلها، ويسكت الشقاشق الهادرة، وهو أنني أحببت منها ما أحب الله، وإذا كانت في أولها ضالة فقد هداها القرآن يوم عرفته، وإذا رجعت إلى ضلالها القديم فسيرجع القرآن بها يوم تعرفه إلى الهداية رغم أنف أوروبا وتلامذتها المغرورين بها، ورغم أسواقها العامرة بكل شيء إلا الهدى، وأبواقها الفارغة من كل شيء إلا الصدى"[22].

---

18 انظر: محمد الأمين، بلغيث، "*الإمام عبد الحميد بن باديس وأزمة التخلف الحضاري في الجزائر*"، الموافقات، العدد 06، السنة 06، 1997م. وانظر أيضا: فادي، إسماعيل، الخطاب العربي المعاصر *(قراءة في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة)*، (واشنطن المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1981م)، 95 وما بعدها.

19 انظر لأكثر تفصيل: رابح، تركي، *الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم*، (الجزائر: ط 02، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع).

20 محمد الأمين بلغيث، *المرجع السابق*، 96.

21 البشير، الإبراهيمي، كلمة في مجمع اللغة العربية بدمشق ألقيت ارتجالا في جوان 1953م. نقلا عن: المجلس الأعلى للغة العربية: *مقتطفات من آثار الشيخ الإمام محمد البشير الإبراهيمي منور الأذهان وفارس البيان*، (الجزائر: 2009م)، 37.

22 المجلس الأعلى للغة العربية، مقتطفات..، *المرجع نفسه*، 83.

مالك بن نبي (1905– 1975م)

خصص المفكر مالك بن نبي جهده الفكري لمعالجة "مشكلات الحضارة"، وانشغل طويلا بموضوع التخلف الحضاري للمسلمين، وهاجس نهضتهم المأمولة مقابل تقدم غيرهم من الأمم، وخلاصة ما توصل إليه هو أن الأمر لا يستتب إلا بتوفر عنصرين هامين هما: **أولاً**: هدم التراكمات السلبية السابقة التي أدت إلى الوضع المتردي للعالم الإسلامي منذ عهد ما بعد الموحدين. **وثانيًا**: إعادة بناء الصرح الحضاري من جديد في دورة ثانية عن طريق استجماع ما أمكن من تراث الحضارتين الإسلامية والإنسانية، وكذا بتخليص الفكر من الخمول الذي اعتاد عليه المسلمين.

وقرر ابن نبي أن الأفكار تنقسم إلى نوعين: أفكار حية ناجحة وذات فعالية، وأخرى ميتة وقاتلة؛ حيث يتوجب التمسك بالأولى؛ لأنها توقظ الفكر وتبعث فيه الحيوية، ونبذ الثانية؛ لأنها توقف عجلة التقدم الحضاري وتجمّد العقل، حيث كتب في هذا السياق: "إن التاريخ لا يصنع بالاندفاع في دروب سبق السير فيها، وإنما يفتح دروبًا جديدة، ولا يتحقق ذلك إلا بأفكار صادقة تتجاوب مع جميع المشاكل ذات الطابع الأخلاقي، وبأفكار فعالة لمواجهة مشكلات البناء في مجتمع يريد إعادة بناء نفسه"[23].

ورأى أن العالم الإسلامي قد جمع وكدس "الأشياء" دون أن يرتبها في بناء متماسك ونافع[24]. وخلص ابن نبي إلى أنّ جملة من المعوقات الذهنية والنفسية والسياسات العامة للحكومات هي التي ساهمت في عدم استكمال المراحل الطبيعية للبناء الحضاري المفترض للدولة الإسلامية، وهذا ما نستوضحه في قوله: ".. إن القضية سواءً كانت في إطار اقتصادي أو اجتماعي أو إطار سياسي تتصل بموقفنا نحن كأفراد؛ تتصل بموقفي كمواطن أمام المشكلات؛ فإنني عاجز عن صياغتها فكريًا، وإذا صحت فكريًا بصورة ما فإنني عاجز عن التصرف في الإمكانيات لحلها، فعجزي إذًا مزدوج وليس عجزًا بسيطًا"[25]. وأكد ابن نبي على ضرورة أن تخرج المجموعة الإسلامية من صناعة الكلام إلى صناعة الإنسان، ومن الاستهلاك إلى الإنتاج، ومن العبثية إلى الغائية، ومن الجمود إلى الفاعلية، ومن السلبية إلى الايجابية، ومن إيجاد المبرر إلى خلق السبب، ومن الوهم إلى الحقيقة[26].

2.2. الخطاب النهضوي لمواجهة التخلف الحضاري للمسلمين

تميز عصر النهضة الحديثة في العالم الإسلامي (والممتد بين القرنين 19 و20م) بظهور حركات وتيارات "إصلاحية" بادرت بإبداء رد فعل صريح تجاه الموجة الاستعمارية العاتية التي ابتلعت ما تبقى من تركة الرجل المريض.

---

23 مالك، بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر. محمد عبد العظيم، د.د، القاهرة، 1970م، ص 209.

24 مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص 91. وقال عن ذلك: "الحضارة لا تبعث إلا بالعقيدة الدينية، والفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي إلا بقدر ما تكون متمسكة بقيمتها الغيبية؛ فالإنسان يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريته وتتفاعل معها". انظر للتفصيل: مالك، بن نبي، شروط النهضة، ص 86. وأضاف في موضع آخر قائلا: ".. الحضارة ليست أجزاء مبعثرة، ولا مظاهر خلابة؛ بل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها وقطب يتجه نحو الإنسانية". انظر: المرجع نفسه.

25 مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، المكتبة العصرية، بيروت، ص 49.

26 للتفصيل أكثر انظر: مالك، بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، 1983م، ص 73.

وأبان دعاة الإصلاح عن وعي بالخلل القائم في كل المجالات، والذي أدى إلى تخلف حضاري متراكم على مدى سنوات عديدة[27].

ومن خلال تبيان بعض الطروحات الفكرية التي عبر عنها رجال الإصلاح (الذين تناولناهم بالدراسة) يتضح مبدئيًا تنوعهم في الأسلوب والرؤية والوسيلة والمنهج وحتى في الأولويات، ويصعب إلى حد كبير تحديد الفروق الفاصلة بينهم، ويعود ذلك بالخصوص إلى تركيزهم على الهاجس الرئيسي الذي أرّقهم وشعوبهم، والمتمثل في التخلف الحضاري للمسلمين مقابل تقدم غيرهم. ومثّل هذا الهاجس منطلقًا صلبًا لأطروحات هؤلاء مع قليل من التباين إزاء تفسير العلل (الماضي) وتأويل النتائج (الحاضر) واستشراف المآل (المستقبل)[28].

3. الأستاذ سعيد النورسي ومشروعه النهضوي: الرؤية والمقصد

لقد ظهر الأستاذ بديع الزمان سعيد النورسي وانتشرت دعوته في نهاية القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين الميلادي، ولا يمكن بأي حال من الاحوال أن نغفل أو نستثني أدواره البارزة على مستوى الحضور بالنسبة لتاريخ تركيا الحديث والعالم الإسلامي بالاجمال، وقد آثرنا لذلك التطرق لرؤيته لمشروع النهضة الإسلامية وآفاقها المتوخاة كنموذج منفرد عن باقي المفكرين والمصلحين الذين سبق ذكر بعضهم؛ لأن تلك الرؤية (الخاصّة بالأستاذ النورسي) تعدّ برأيي فريدة في منطلقاتها، ومختلفة في توجهاتها وأهدافها. فإذا كانت الغاية من النهضة لدى هؤلاء هي التقدم الحضاري؛ فإنها لدى النورسي غاية أخروية تبتغي تحصيل الإنسان لحياة رغدة في العالم الآخر.

وبشي من التفصيل نحاول تقديم بعض الملامح المؤسسة للمشروع النهضوي للنورسي بعد التعريف به بشكل موجز.

1.3. التعريف بالأستاذ سعيد النورسي

ولد سعيد النورسي سنة 1294هـ الموافقة 1877م. (وقيل 1873م) بقرية نورس الواقعة بمحافظة خيزان (هيزان) التابعة لولاية بتليس (بدليس) شرقي الأناضول. والده يدعى ميرزا (ميرزه)، ووالدته نورية، له من الإخوة ثلاثة هم عبد الله، محمد، عبد المجيد. ومن الأخوات ثلاث أيضا هن درية، خانم، مرجان[29].

كان الأستاذ النورسي منذ صباه شعلة متقدة من الذكاء وقوة الحفظ، والثبات على الرأي، والشجاعة، والرفق بالآخرين وبالحيوان، والتأمل والتدبر في الكون. أجاد عدة لغات كالتركية والكردية والعربية والفارسية، وحاز في حياته عددًا من الألقاب مثل: سعيد المشهور (في مسقط رأسه وهو في بداية شبابه)، والعارف بالله بعد أن استكمل دراسته

---

27 احمد داود، اوغلو، العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية، تعريب، إبراهيم البيومي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006، ص 54.

28 كاد مطلب الإجماع على ضرورة تحقيق الوحدة القومية بين أقطار العالم الإسلامي يكون مشتركًا بين أعلام الإصلاح لمواجهة معضلة التخلف الحضاري؛ لولا الرؤية القطرية التي حالت دون ذلك أحيانًا.

29 قنديل، محمد، *أثر بديع الزمان سعيد النورسي في إحياء الاتجاه الإسلامي المعاصر في تركيا*، (رسالة دكتوراه منشورة)، (القاهرة: دار سوزلر،، ط1، 1998م)، 24.

للعلوم الدينية، وبديع الزمان (حين التقى علماء وكبار أئمة زمانه وناظرهم وتغلب عليهم دون أن يسأل أحدًا)، والحافظ (لأن ذاكرته كانت مميزة، وقيل أنه يحفظ من قراءة واحدة)، وسمّى نفسه الغريب وبدعة الزمان، وغيره[30].

كانت حياة النورسي (**1877– 1960م**) التي فاقت أزيد من الثمانين سنة؛ حافلة بالأحداث؛ سواءً منها التي عاشها النورسي أو عايشها، حيث مرت فيها الأمة الإسلامية والعالم بتحولات كبرى أفرزت تغيرات جذرية؛ كان من أبرزها سقوط الإمبراطوريات الكبرى، بالإضافة إلى ظهور صراعات دولية جديدة استهدفت دائرة الإسلام والمسلمين بالدرجة الأولى[31]. ودخلت كل تلك التطورات في اهتمامات وانشغالات الإمام النورسي، وكان وعيه بخطورة الوضع كافيًا لكي يجند نفسه وطلابه وأتباعه في سبيل مهمة مقدسة واحدة تصب في إطار الذود عن الإسلام، ولمّ شمل المسلمين أينما كانوا، وإعادة الإيمان الصحيح إلى النفوس.

وقد ترك بديع الزمان سبعة عشر مؤلفًا كان أكثرها شهرة "كليات رسائل النور" جمعت في تسعة مجلدات هي: الكلمات، المكتوبات، اللمعات، الشعاعات، إشارات الإعجاز، المثنوي العربي النوري، الملاحق، صيقل الإسلام، سيرة ذاتية[32].

كانت سنة 1316هـ/ 1900م سنة التحول في مسار الإمام النورسي، وذلك بدخوله عالم السياسة في أعقاب سماعه عن تصريح الوزير البريطاني للمستعمرات وليم جلادستون قال فيه: "مادام هذا القرآن بيد المسلمين؛ فلن نحكمهم حكمًا حقيقيًا، ولنسع لنزعه منهم"[16] فثارت ثائرته، وهو الذي لم يعرف أبدًا سوى القرآن هدفًا لعلمه، وغاية لحياته. ومما قال حينها: "لأبرهنن للعالم بأن القرآن شمس معنوية لا يخبو سناها، ولا يمكن إطفاء نورها"[33].

وهكذا اتجه النورسي سنة 1325هـ/ 1907م إلى اسطنبول قبيل "عهد الحرية" عاقدًا العزم على طرح فكرة تأسيس "مدرسة الزهراء"؛ التي قال أنها ستكون أخت جامعة الأزهر بمصر، وكتب عنه حينها: "أنه طلع في آفاق اسطنبول شعلة ذكاء تعدّ من نوادر الخلقة؛ إنه سعيد النورسي ذلك الرجل الذي طلع كالشمس من ذروة جبال الشرق الشاهقة"[34]. وكان مقتنعًا حينها أن التعليم على أسس صحيحة هو المنفذ الوحيد لإعادة مجد الدولة الإسلامية؛ لكن بسبب اضطراب الأوضاع لم يكن ممكنًا تحقيق هدفه، ولم يلق الدعم الذي أراده؛ فغيَر الأسلوب، واقتحم عالم الكتابة الصحفية أحيانًا، ولقاء رجال السياسة والشخصيات النافذة؛ بالإضافة لمشاركته في اجتماعات ومظاهرات العامة، واشترك في عدد من الجمعيات كان أبرزها جمعية "الإتحاد المحمدي"، وبعدما عرفه الناس سابقًا بالهدوء العلمي؛ تعرفوا إلى شخصه الثائر على الأوضاع[35].

---

30 الصالحي، إحسان، *جوانب من حياة بديع الزمان النورسي: في جهود سعيد النورسي في تجديد الفكر الإسلامي*، بحوث الندوة العلمية الدولية المنعقدة في جامعة محمد الخامس، (المغرب: مارس 1999م)، 36.

31 شهد الإمام النورسي الحربين العالميتين، وشارك في الأولى منها جنديًا متطوعًا، وكان شاهدًا على العصر بمختلف تحولاته؛ فاعلا في صنع التاريخ على مدار ثمانين سنة.

32 سعيد، النورسي، *سيرة ذاتية*، إعداد وترجمة، إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر، 2008م، ط05)، 36.

33 *المرجع نفسه*، 65.

34 *المرجع نفسه*، 66.

35 بكير، حسن، *بديع الزمان سعيد النورسي وأثره في الفكر والدعوة*، رسالة ماجستير، (طرابلس: 1997م)، 12.

وأبدى الإمام النورسي اعتراضه على فساد السياسة، وقدّم مبررات رفضه للاستبداد السياسي، ومما قال في هذا الصدد: "الاستبداد هو التحكم، أي المعاملة الكيفية – الاعتباطية –، أي الجبر باستناد القوة، أي الرأي الواحد، أي المساعد لتطرق سوء الاستعمالات، أي المفتوحة أبوابه لتداخل المفاسد، وما هو إلا أساس الظلم وماح الإنسانية، وهو الذي دحرج الإنسان المكرم إلى أسفل سافلين في السفالة، وهو الذي أوقع العالم الإسلامي في المذلة، وهو الذي أيقظ الأغراض والخصومات، وهو الذي سمّم الإنسانية، وهو الذي سرى سمّه في أعصاب العالم الإسلامي، وهو الذي أوقع الاختلافات المدهشة"[36].

وفي لقاء جمع سنة 1909م بين النورسي ومفتي الديار المصرية الشيخ محمد بخيت؛ سأل هذا الأخير: "ما تقول في حق هذه الحرية العثمانية والمدنية الأوروبية؟"، فأجاب النورسي: "إن الدولة العثمانية حاملة بدولة أوروبية وستلدها يومًا ما، وإن أوروبا حاملة بالإسلام وستلده يومًا ما"، فما كان من المفتي إلا أن قال: "وأنا أصدّق ما تقول"، وأضاف قائلا: "لا يناظر هذا الشاب، ولا أتمكن أن أغلبه"[37].

وكما يبدو أن الاهتمامات السياسية للإمام النورسي طغت في هذه المرحلة على اهتماماته في المجالات الأخرى؛ لكن ما ميز آراءه فيها هو الوضوح، والحدة في الطرح، وتقديم الحجة والبرهان، بالإضافة إلى استحضار تعاليم الدين الإسلامي؛ حتى لو تعلق الأمر بالسياسة. كما أنه حاور وناقش وناظر، وعارض الكثير من العلماء والأئمة ورجال السياسة، والعديد من الشخصيات المرموقة في مجالات الدين والعلم وأمور الدنيا المحليين منهم والأجانب[38].

وبعد نشوب الحرب العالمية الأولى في سنة 1332هـ/ 1914م دخل النورسي الجيش العثماني واعظًا، ولكنه في السنة الموالية تمكن من تنظيم فرقة من المتطوعين، وقادها بنفسه على الجبهة العثمانية – الروسية (بالقوقاز) معتبرًا عمله ذاك جهادًا ودفاعًا عن الوطن، وأبدى شجاعة وبسالة بالغة على أرض المعركة، ولم يكن مباليًا بحياته، وقد عبّر عن موقفه ذاك بقوله: ".. فلم أحاول الحفاظ على حياتي البهيجة أيام شبابي تلك". وحظي بتقدير وإعجاب القادة والجنود على السواء[39]. وبعدما جرح وقع في الأسر على يد الجنود الروس، استمر به الحال مدة سنتين ونصف تقريبًا؛ حتى تمكن من الفرار والعودة إلى اسطمبول سنة 1336هـ/ 1918م، وقد قال عن تلك الفترة: "لقد أحاطتني أوضاع مخيفة جدًا في تلك الحرب العالمية؛ حتى تمزقت المسودة الأولى لإشارات الإعجاز بيد العدو، حيث أصابتني أربع قذائف دفعة واحدة، وجرحت في إحداها وانكسرت ساقي؛ فبقيت في الماء والطين أربعًا وثلاثين ساعة منتظرًا الموت، ومحاصرًا من قبل العدو؛ فهذا الوقت يعد من أحلك أوقاتي البائسة وأشدها رهبة"[40].

---

36 انظر: *المرجع نفسه*، 6- 7.

37 نقلا عن: سعيد، النورسي، *صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم*، ترجمة وتحقيق، إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر، 2008، ط05)، 125.

38 النورسي، *الملاحق*، *المصدر السابق*، 386. وانظر أيضًا للتفصيل: النورسي، *سيرة ذاتية*، *المصدر السابق*، 84.

39 من ذلك مثلا لقاؤه سنة 1909م مع اليهودي ايمانويل كراصو (عضو المحفل الماسوني، ورئيس الحاخاميين في اسطنبول، والنائب عن سلانيك)، وقد صرح كراصو بعد هذا اللقاء بقوله: "لقد كاد هذا الرجل أن يزجني في الإسلام بحديثه". انظر: النورسي، *سيرة ذاتية*، *المصدر السابق*، 87.

40 النورسي، المصدر نفسه، ص 123. وكان والحرب دائرة الرحى يملي على طلبته المجندين تفسير كتابه "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز". انظر: *المصدر نفسه*.

وبعد عودته استقبل من طرف السلطة (حكومة الإتحاد والترقي)، وولّته دار الحكمة الإسلامية؛ لكنه انسحب منها 1338هـ/ 1920م، وفي السنة الموالية عزم على بدء مرحلة سعيد الجديد (بعد احتلال الانجليز لاسطمبول 1920م). وغادر أنقرة سنة 1341هـ/ 1923م عائدًا إلى وان، حيث قضى سنتان معتكفًا في جبل أرك، ولما نشبت ثورة سعيد البيراني سنة 1343هـ/ 1925م اشتبه في نشاطه، ونفي من وان إلى بوردور، ثم نقل إلى اسطمبول في العام الموالي، ومنها إلى أزمير انطاليا؛ فإلى بارلا سنة 1345هـ/ 1927م، ونقل ثانية إلى اسبارطة في صيف 1352هـ/ 1934م، ثم أفرج عنه بعد سنتين؛ لكنه وضع تحت الإقامة الجبرية بمدينة قسطموني. واستمر به الحال ما بين مراقبة وتتبع وحصار ومداهمة؛ حتى انتهى به المطاف إلى محكمة دنيزلي سنة 1363هـ/ 1944م، وحددت إقامته بأميرداغ، ومنها مرة أخرى اقتيد للمحاكمة سنة 1367هـ/ 1948م رفقة طلابه، وأعيد بعدها إلى أميرداغ بعد إطلاق سراحه من سجن أفيون[41].

وفي الفترة بين سنوات 1950 و 1960م عاش الإمام النورسي متنقلا بين مدن كثيرة منها أميرداغ واسكي شهر واسبارطة واسطمبول وغيرها، واستمر على تلك الحال إلى غاية وفاته في يوم23 مارس 1960م/ 1379هـ، ودفن في اليوم التالي في اورفة، ثم نقل جثمانه من قبل السلطات التركية إلى مكان مجهول تحسبًا لأي رد فعل من طرف تلامذته وأتباعه ومحبيه عليه رحمة الله[42].

2.3 .مشروع النهضة والإصلاح ومقوّماته لدى النورسي أو إعادة بناء الإنسان

مثّل وجود الإنسان نقطة المركز من دائرة عالم النورسي الفكري، وقد اهتم بكل ما يتعلق بالإنسان سواءً ككائن حي ذو خصوصية مميزة على الأرض، ومن حيث كونه يمثل منظومة معقدة؛ لكنها غاية في الدقة والتنظيم، ويتطلب الأمر تفكيك أسرارها الفيزيولوجية والعقلية والنفسية، فأوغل النورسي في استكشاف أغوار الإنسان، وانطلق في رحلته تلك متسلحاً بالكتاب الإلهي (القرآن)؛ فاسحًا آفاق فكره وتأملاته. ولم تقتصر دراسة الإمام سعيد النورسي للإنسان على الجوانب النظرية فقط؛ إنما ربطها بإسقاطات واقعية مثلت حصيلة مشروعه لإصلاح وتغيير النفس البشرية، ووقف في هذه الأثناء أيضًا على حل المشكلات التي تواجه الإنسان المعاصر؛ مقترحًا لها حلولاً تتناسب والظروف المعاشة.

إن إصلاح حال الإنسان (ومن ورائه المجتمع الإسلامي ككل) مثَل هاجسًا حظي بالأولوية لدى الأستاذ النورسي، وكان منهجه في ذلك هو المنهج القرآني الذي ينطلق من أن صلاح الفرد من صلاح المجتمع والأمة والعكس، وقدّم الأستاذ تفسيرًا واضحًا في أسباب التناقض الحاصل بين الشريعة والمدنية (الغربية)؛ فأوضح أن هذه الأخيرة قد "تأسست على خمسة أسس سلبية فنقطة استنادها هي القوة، وهذه شأنها الاعتداء، وهدفها وقصدها المنفعة، وهذه شأنها التزاحم، ودستورها في الحياة الجدال والصراع، وهذه شأنها التنازع، والرابطة التي تربط المجموعة البشرية هي العنصرية والقومية السلبية التي تنمو على حساب الآخرين، وهذه شأنها التصادم، وخدمتها للبشرية خدمة فاتنة جذابة

---

[41] النورسي، *سيرة ذاتية، المرجع السابق*، 128.

[42] النورسي، *المصدر نفسه*، 133 وما بعدها.

هي تشجيع هوى المنفعة وإثارة النفس الأمارة، وتطمين رغباتها، وتسهيل مطالبها، وهذا الهوى شأنه إسقاط الإنسان من درجة الملائكية إلى درك الحيوانية، وبهذا يكون سببًا لمسخ الإنسان معنويًا"[43].

وشرح النورسي قصده بالتساؤل عن ماهية المدنية التي في الشريعة؟؟، وما انفك يجيب بقوله: "هي التي تقوم على أسس إيجابية بناءة مكان تلك الأسس النخرة الفاسدة السلبية، نعم !!: إن نقطة استنادها هي: الحق بدلاً من القوة، والحق من شأنه: العدالة والتوازن. وهدفها: الفضيلة بدلاً من المنفعة، والفضيلة من شأنها: المحبة والتجاذب، وجهة الوحدة فيها، والرابطة التي تربط بها المجموعات البشرية: الرابطة الدينية والوطنية والمهنية بدلاً من العنصرية، وهذه شأنها: الأخوة الخالصة والسلام والوئام، والذود عن البلاد عند اعتداء الأجانب، ودستورها في الحياة: التعاون بدل الصراع والجدال، والتعاون من شأنه التساند والإتحاد، وتضع الهدى بدل الهوى؛ ليكون حاكمًا على الخدمات التي تقدم للبشر، وشأن الهدى: رفع الإنسانية إلى مراقي الكمالات؛ فهي إذ تحدد الهوى، وتحد من النزعات النفسانية؛ تطمئن الروح، وتشوقها إلى المعالي"[44].

ومن جهة أخرى نلحظ تقديم الأستاذ النورسي دعوة المسلمين للانفتاح على معطيات العصر، والجمع بين "إيمانية العلم" و"علمية الإيمان"؛ فالانفتاح على المستجدات، وتفهم منعطفات سير الحاضر، ورصد أبعاده الفكرية والمذهبية (ليس بالضرورة من أجل الانجراف في تياره بل لفهم أكثر لما يدور حولنا)، ويكون الإنسان مشاركًا ومتفاعلاً في صنع حركة التاريخ. ونبه النورسي إلى أن كلا من الدين والعلم وجهان لعملة واحدة؛ لا ينفع التمسك بأحدهما فقط، حتى أنه لفت الأنظار إلى حقيقة تنوع العبادات المفروضة على الإنسان (المسلم) بين: جسدية وروحية ونفسية؛ لكل واحدة منها طعمها الخاص و"طقوسها"، وكذا وقتها وتوزيعها على مدار اليوم والليلة والأسبوع والشهر والسنة والعمر[45].

وتميز تصور الإمام النورسي النقدي للصراع الإنساني الدائر في الأيام المعاصرة بتصور خاص تفرد به، والذي رأى أنه صراع منشؤه تمرد الإنسان على قانون التعاون الذي يسيّر منظومة الكون، وقد أفضى هذا الصراع (سواءً بين الأفراد متفرقين أو بين الجماعات) في نظره إلى تخلي الإنسان عن إنسانيته وأخلاقه، وإلى انقلاب في موازين الطبيعة؛ من حيث إقرار قوانين البقاء والغلبة. وعليه سمى الإمام بديع الزمان هذا العصر بأنه عصر المجموعة (التي قد تكون بمثابة الوحدة الإنسانية المتكاملة والمنشودة)، والتي تقوم مقام الفرد الكامل أو النموذج[46].

وأشار النورسي في إطار سعيه للتأسيس لقواعد البناء الحضاري المسلم المطلوب لأهمية "باب الحرية"، لأن وجود الإنسان –حسبه– مرتبط أساسًا بحريته، وقال بهذا الخصوص: ".. يا أبناء الوطن: لا تفسّروا الحرية تفسيرًا سيئًا كي لا تفلت من أيديكم، ولا تخنقوها بسقي الاستعباد السابق الفاسد في إناء آخر؛ ذلك أن الحرية إنما تزدهر بمراعاة الأحكام

---

43 *المرجع نفسه*.

44 سعيد، النورسي، *المثنوي العربي النوري*، إعداد وترجمة، إحسان قاسم الصالحي، (القاهرة: دار سوزلر، ط05، 2008م)، 200- 204.

45 *المصدر نفسه*، وانظر: سعيد، النورسي، *سيرة ذاتية، المصدر السابق*، 185.

46 سعيد، النورسي، *سيرة ذاتية، المصدر نفسه*، 186. وانظر للتفصيل: سعيد، النورسي، *المثنوي العربي النوري، المصدر السابق*، 200- 204.

الشرعية وآدابها، والتخلق بالأخلاق الفاضلة، والبرهان الباهر على هذا الإدعاء هو ما كان يرفل به عهد الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين من الحرية والعدالة والمساواة على الرغم من الوحشية السائدة والتحكم المقيت"[47]. ونبّه النورسي في هذا السياق إلى مدى خبث إدعاء فقهاء الغرب بأن الإسلام هو المقيد الأول للحرية؛ فقال: "إن أوروبا تظن الشريعة هي التي تمد الاستبداد بالقوة وتعينه، حاشا وكلا .. إن الجهل والتعصب المتفشين فينا قد ساعدا أوروبا لتحمل ظنًا خاطئًا من أن الشريعة تعين الاستبداد"[48]. وخلص الإمام إلى أن الحرية الإنسانية مكفولة بإتباع تعاليم الدين الإسلامي، وأوصى قائلاً: "قيدوا الحرية بآداب الشرع؛ لأن عوام الناس، والجاهلين يصبحون سفهاء وعصاة وقطاع طرق، فلا يطيعون بعد أن ظلوا أحرارًا سائبين بلا قيد وشرط، ولتكن قبلتكم في صلاة العدالة على المذاهب الأربعة كي تصح صلاتكم"[49]. وكان النورسي قد ألقى خطابًا له سنة 1908م في مدينة سلانيك حمل عنوان: "خطاب الحرية"؛ مما قال فيه: "أيتها الحرية الشرعية إنك تنادين بصوت هادر، ولكنه رخيم يحمل بشارة سارّة توقظين بها كرديًا بدويًا مثلي نائمًا تحت طبقات الغفلة .. إنني أبشركِ بعمر خالد إذا ما اتخذتِ الشريعة التي هي عين الحياة منبعًا للحياة"[50].

ولم يغفل الإمام النورسي الإشارة إلى التنوع العرقي والإثني واللغوي المميز للبشر؛ فأوضح أن الإسلام هو الوعاء الجامع لكل هؤلاء، وأنه الضامن للحركة الإنسانية بمنتهى الحرية؛ مادامت تلتزم بتعاليمه، وأنه المنظم لأي شأن حياتي يخص بني البشر بلا فروق بينهم؛ فنجده كتب: ".. وأسفي أن العناصر والقوميات الموجودة عندنا مختلطة اختلاط أجزاء الهواء، وستمتزج تلك العناصر والقوميات بالإسلام؛ الذي فعل فعل التيار الكهربائي فيهم"[51].

3.3. مشكلات الإنسان المعاصر: رؤية تحليلية للنورسي

كانت منطلقات النورسي في تمثل مشروع النهضة وإصلاح المجتمع الإسلامي منشؤها العودة إلى أصول الدين، لكنه في ذات الوقت كان واقعيا لماحا معاينا لحاضره ومستجداته، لذلك وجدناه قد أسهب في رصد آفات وأمراض العصر (ونقصد بالأخص تلك التي تعني حياة الإنسان والمجتمع بصفة مباشرة أو غير مباشرة)، لكنه حدّد منشأها أساسًا في الابتعاد عن تعاليم الدين الإسلامي (بالنسبة للمسلمين ولغيرهم).

وقد وقف النورسي على الحقيقة المرّة، وذلك بالضبط حين كشف المؤامرة الخبيثة التي تستهدف الدولة الإسلامية والمسلمين أينما كانوا، وهذا تحديدًا ما نستشفه في خطاب له أمام مجلس الأمة سنة 1340هـ/ 1922م، ومما جاء فيه قوله: "... إن خصومكم وأعداء الإسلام الإفرنج – لاسيما الإنكليز – قد استغلوا ولا يزالون يستغلون إهمالكم أمور الدين؛ حتى أستطيع القول: أن الذين يستغلون تهاونكم هذا يضرون بالإسلام بمثل ما يضر به أعداؤكم، فينبغي لكم

---

47 رسائل النور، *المرجع السابق*، 02.

48 *المرجع نفسه*، 21.

49 *المرجع نفسه*، 23- 24.

50 نفسه، 27- 28.

51 نفسه، 28.

باسم مصلحة الإسلام وسلامة الأمّة تحويل هذا الإهمال إلى أعمال.. [..] ليس بالإمكان القيام بعمل إيجابي بنَاء مع التهاون في الدّين، حيث اقتربت الحضارة القرآنية من الظهور، وأوشكت الحضارة الأوروبية الضالة المسؤولة عن ضعف الدين على التمزق والانهيار، أما القيام بعمل سلبي فليس الإسلام بحاجة إليه؛ كفاه ما تعرّض له من جروح ومصائب"[52].

وأضاف النورسي في تشريحه لذلك الوضع قائلاً: ".. إن عملاً جادًا لا ينجز مع أولئك الذين يرضون بأوهام براقة نابعة من سفسطة النفس، ووسوسة الشيطان، أولئك الذين يصمَون آذانهم عن البلاغ المبين، والبراهين الساطعة بالتواتر والإجماع"[53]. وحذّر من مغبة التغافل والضعف والتقليد، وفي "أن التهاون في تطبيق الشعائر الدينية يؤدي إلى إضعاف الأمة، والضعف يغري العدو فيكم، ويشجعه عليكم، ولا يوقفه عند حدّه حسبنا الله نعم المولى ونعم النصير"[54].

وإذا كان الأستاذ قد شرح أسباب العلة، وحدد مكامن الداء؛ فإنه تصور أيضا الحلول لتلك الحالة المعقدة التي أصابت المسلمين، وحدّدها في جانبين مهمّين هما: إتباع القرآن، والوحدة، وممّا قال في هذا الشأن (وتضمنته "الخطبة الشامية" التي ألقاها بدمشق سنة 1910م):".. إن وصفة العلاج لعصر مريض، ولعنصر سقيم، ولعضو عليل هي إتباع القرآن. ووصفة العلاج لقارة عظيمة سيئة الحظ، ولدولة مجيدة سيئة الطالع، ولقوم شرفاء لا حامي لهم ولا صاحب هي الإتحاد الإسلامي"[55]. واستطاع النورسي بجرأته المعهودة أن يهاجم أعداء الإسلام في المجتمع المسلم بقوله: "إنه لا يؤلمني سوى المخاطر المحيطة بالإسلام؛ إذ كانت المخاطر سابقًا تأتي من الخارج، وكانت مقاومتها يسيرة، أما الآن فإنها تأتي من الداخل؛ حيث دبَت الديدان في الجسد فتعسرت المقاومة.. إنني أخشى ألاَ تتحمل بنية المجتمع هذا الداء الوبيل؛ لأنه لا يحس بالعدو، ويظن من يقطع شريانه، ويمص دمه صديقًا له، وإذا عميت بصيرة المجتمع إلى هذا الحد فقلعة الإيمان إذن في خطر"[56].

وأبدى النورسي في مناسبة أخرى الفزع من انتشار الإلحاد والكفر المعلن، وغلبة الماديات على النفوس (وتلك من الأمراض الداخلية للإنسان)؛ فقال في إحدى رسائله: "في المجتمعات الإسلامية حالتان مفزعتان حسبما ترى رسائل النور؛ أولاهما: انتشار الكفر المطلق الذي يتولد من العلوم والفلسفة المبنية على أسس مادية. ثانيتهما: تفضيل الناس القطع الزجاجية الدنيوية على ألماس الآخرة بسبب غلبة النوازع البشرية على العقل والقلب؛ مع أنهم يعلمون قيمة الألماس"، وعليه اقترح الإمام النورسي الحل بتقديم الأدلة والحجج القاطعة، وذلك "بإثبات أن في الإيمان والإسلام لذات الجنة؛ بحيث يشعر بها الإنسان حتى في الدنيا، وأن في السيئات والآثام آلام جهنم، ويذوقها المرء حتى في الدنيا"[57].

---

52 سعيد، النورسي، *المثنوي العربي النوري*، *المصدر السابق*، ث.

53 أديب إبراهيم، الدباغ، *مطارحات في المعرفة الإيمانية عند النورسي*، (القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 1997م، ط01)، 10.

54 الدباغ، *المرجع نفسه*، 10- 11.

55 نفسه، 11.

56 نفسه، 12- 13. وكان يحرص على تعليم طلابه كيف يفكرون، ويتدبرون في كتاب الكون المفتوح أمامنا، ويشجعهم على مطالعتها، وكانت علاقته قوية بسائر المخلوقات.

57 نفسه، 15.

ولم ينفك الإمام النورسي يعرض تفصيل ماهية الأخطار المحيطة بالإنسان المسلم في الأيام الحاضرة؛ فنجده كتب: "إن أعظم خطر على المسلمين في هذا الزمان هو فساد القلوب، وتزعزع الإيمان بضلال قادم من الفلسفة والعلوم، وأن العلاج الوحيد لإصلاح القلب، وإنقاذ الإيمان؛ إنما هو النور.."[58]. وفي مفارقة ملفتة وضّح النورسي خطورة توظيف العمل بالسياسة، ودوره في إلهاء الناس، وإبعادهم عن دينهم؛ فقال: ".. صولجان السياسة لا يصلح القلب في مثل هذا الوقت، حيث ينزل الكفر إلى أعماق القلب، ويتستر هناك، وينقلب نفاقًا.."، وأوضح ذلك بقوله "أن السياسة المبنية على المصلحة والمنفعة هي وحش كاسر"[59].

وقد خصص النورسي جهدًا معتبرًا في سبيل تنوير وتوعية الناس بعواقب التأخر في علاج الوضع أمام المخططات الإستدمارية التي يجهزها الغرب، حيث قال: "إن لم تعالج الآن هذه المشاكل المتداخلة بعضها في البعض الآخر، وإن لم تضمّد هذه الجروح بأيدٍ متخصّصة ماهرة؛ فإن أمراضنا ستزمن، وتستعصي على العلاج، لذا لابدّ من تشخيص كل مشاكلنا العلمية والاجتماعية والإدارية، وتحليل عللنا المادية والمعنوية لوصف العلاج الشافي لها؛ إذ لابد من إيقاف هذه المشاكل، وإنهاء هذه العلل التي تقوّض بنيتنا، وتهدّد بقاءنا، وتهزّ قواعد وأسس وجودنا"[60].

كما ربط النورسي أسباب تحقيق السعادة للفرد والمجتمع في معادلة عنوانها العريض هو التمسّك بتعاليم الدين؛ لأنه "ينظم علاقة الفرد مع نفسه وربه وأسرته ومجتمعه الذي يعيش فيه"، لكنه فصَل ذلك بكثير من الإقناع – ذو الطابع الفلسفي الصوفي أحيانًا – فرأى أن"الإنسان هو حجّة القرآن على الإنسان نفسه"[61]، وكشف عن الصلة القوية بين الإنسان وغيوب ما وراء هذا العالم المعروف لتحصيل "المعرفة الإيمانية" (التي خصَها بالدراسة في صفحات كثيرة من رسائل النور). وبما أن الإنسان في نظره هو الرابط بين أبعاد الوجودين: الملموس والمغيب، المعقول والمخفي؛ فإن عقله (أي العقل الإنساني) سيكون موضع نقاشه في الملموس والمعقول، وأن قلبه وروحه ستكون متلمس بصيرته في المغيب والمخفي. وواصل النورسي تحليل فلسفته تلك بقوله: "إن الإنسان إذا أمعن في دواخل نفسه يجد مفتاح فهم العالم بكل مكوناته"، وأنه "إذا أدار هذا المفتاح في أقفال السماوات والأرض انفتحت له، وكشفت عن أسرارها، وأشارت إلى موجدها، وعينت له موقعه من العالم، وحجمه الذري إزاء كبرياء الله وعظمته"[62].

ولكن الأستاذ في الوقت ذاته يستطرد بكون أن ""الأنا" البشري كثيرًا ما يتضخم، وينسى حجمه، ويغفل عن موقعه؛ فيتيه عُجبا، ويختال افتخارا على السماوات والأرض والجبال بتحمله سر أمانة التكليف، وبمنحه الإرادة، والقدرة على الاختيار والترجيح"[63]. وهنا يحذر من السقوط المباشر للإنسان في مهاوي "أناه" المتعالي، وينقلب حاله نتيجة

---

58 نفسه، 27- 28.

59 نفسه، 28.

60 سعيد النورسي: *المثنوي العربي النوري، المصدر السابق*، ث.

61 الدباغ، *المرجع السابق*، 10.

62 *المرجع نفسه*، 10- 11.

63 نفسه، 11.

أمراض الغرور والجحود، وتتحول نفسه إلى طاغوت مخيف تستعبد صاحبها والآخرين من حوله، وسرعان ما تتضخم وتستغلظ وتصرخ بلسان فرعون: "أنا ربكم الأعلى"[64].

وانتقل الإمام **النورسي** في تصوره لملامح الإنسان الكامل؛ بعد تحذيره له من مكائد نفسه، وأمراضه الداخلية؛ إلى خطر آخر لا يقل أهمية، وهو الوقوع في سجن الوجود المادي للكون؛ فدعا الإنسان إلى فهم الظواهر والتحولات الكونية والطبيعية، ولكن دون مبالغة الاستغراق فيها خشية استعبادها له، وبالتالي الابتعاد ونسيان مكونها وخالقها وموجدها حيث قال: ".. إن المعرفة الكونية هي حصيلة بحث الإنسان، وتجربته ومعاناته؛ لكنها مسخرة بفضل الله عز وجل لخدمة الإنسان، وكلما اتسعت معرفته بها زادت قدرته على تسخيرها لمنافعه ومصالحه الدنيوية، وليس العكس"[65]. وعليه فالإنسان المتكامل – حسبه– يرى ما بداخله من مكنونات؛ فيحسن استغلالها لزيادة معرفتها لإيمانية، وربط أواصر محبته لخالقه، ويتأمل المنظومة الكونية فيكرسها لتحقيق مكاسبه المادية، ولزيادة تقوية إيمانه ويقينه بقدرة مولاه تعالى.

إن بديع الزمان سعيد النورسي شخصية مؤثرة في تاريخ تركيا الحديث؛ لاسيما في جانبه الفكري، وضع نصب عينيه خدمة القرآن، وعمل جاهدا في سعيه الحثيث لإصلاح حال الإنسان، وضمان الوصول به إلى طريق الإيمان الصحيح؛ الذي سيكفل له السعادة، ويضمن للمجتمع تحقيق النهضة الشاملة المأمولة، فدعا إلى التمسك بالقيم الإنسانية العالمية؛ كالدعوة للسلم، وحفظ حقوق الإنسان، والتساوي في الثروة الطبيعية، وحماية البيئة..، وتميز عن الآخرين في كونه ربط تلك القيم والتصورات النهضوية وثيقًا بمدى الالتزام بالتعاليم القرآنية.

إن فكر النورسي النهضوي كان ذو بعد إنساني شامل تعدى مبدأ التعصب لقومية عرقية أو لغوية أو إثنية بعينها؛ إلى عالم الإنسانية أجمع. ولكنه أيضًا دعا إلى محاربة الاستبداد؛ لأنه أساس الظلم، ولأن ما يترتب عنه هو محو للروح الإنسانية من كلا الطرفين: الظالم والمظلوم. ورأى أن الإنسان الكامل والمجتمع النموذج بإمكانه أن يحصل على الكمال والمثالية على أرض الواقع، وضرب لنا مثالا عن عصر النبوة؛ الذي لا يمثل تجربة إنسانية فريدة وحسب؛ إنما يرسم لنا تفاصيل دقيقة بشأن إيجاد قواسم نفعية بين الرؤية المادية للحياة، والارتياح النفسي والروحي والإيماني للفرد.

وخلاصة القول وفي ظل التحديات الكبرى التي بات يواجهها العالم الإسلامي المعاصر؛ فإن الأستاذ النورسي قد وصّف رؤيته النهضوية وحددها في محاور ثلاثة هي أولا استشراف مآل العلاقة بين الإسلام والغرب والتي ينبغي أن لا تنبني على أساس الصراع المتأصل تاريخيا وسياسيا فقط؛ بل بكونها علاقة ندية بين المنظومة القيمية للإسلام والحضارة المادية النفعية الغربية، وثانيا الدعوة بضرورة نهوض الإنسان المسلم نهضة "داخلية" قويمة؛ تسمح له بإعطاء دفعة إيمانية وروحية قوية تهز كيانه، وتزيل عنه حالة اليأس المعنوي، فيتهيأ لمواجهة الآخر والتفوق عليه حضاريا، وثالثًا محاربة

---

64 سورة النازعات، الآية 44.

65 الدباغ، *المرجع السابق*، 12– 13. وكان يحرص على تعليم طلابه كيف يفكرون، ويتدبرون في كتاب الكون المفتوح أمامنا، ويشجعهم على مطالعتها، وكانت علاقته قوية بسائر المخلوقات.

الأمراض الاجتماعية والتقليد الأعمى والاستبداد والتعصب، لأنها كلها أمراض فتكت بالعناصر الجامعة التي تربط الأفراد ببعضهم، والتي توثق للنسيج الاجتماعي؛ ودعا بالمقابل إلى القيام بالإصلاح المؤسساتي، وفسح المجال للحرية.

إن الرؤية الواقعية والشمولية، وتفعيل العمل الايجابي، بالإضافة إلى الشجاعة والثبات كانت كلها مقومات شخصية وموضوعية لفكر النهضة الذي ميّز الأستاذ النورسي، كما أن تركيزه بالخصوص على إعادة بناء منظومة القيم داخل المجتمع وتفعيل دور الدين في الحياة الإنسانية؛ كان عماد تلك الدعوة.

الخاتمة

نخلص في ختام هذه الورقة البحثية إلى جملة من النتائج والاستنتاجات التي نلخصها فيما يلي:

1. لطالما شكلت أفكار النهضة والإصلاح في العالم العربي والإسلامي هاجسا تباحثت فيه النخب المثقفة والسياسيون والمفكرون والفلاسفة ورجال الدين وغيرهم، وظل التساؤل عن إشكالياته المستمرة بمثابة دوامة كبيرة لم يهدأ دورانها عبر مرور الوقت؛ ذلك لأنها لم تفض إلى المآلات المطلوبة، والتي كان من شأنها إعادة إنعاش العالم العربي والإسلامي (على الرغم من التفاوت الحضاري بين أقطاره).

2. يمكن القول أن موضوع النهضة/التخلف الحضاري في العالم الإسلامي ظل عبر فترة ماضية من الزمن ولازال يتيح المجال للنقاش والجدل والمحاولة بين المفكرين والمصلحين والمثقفين وحتى في الأوساط العامة؛ نظرًا لما يكتسيه من أهمية مباشرة على صعيد الحياة اليومية للمسلمين. لكن على الرغم من الجهود الكثيرة للتأصيل لأزمة التخلف الحضاري من حيث: الأسباب والمظاهر والنتائج؛ إلا أنها ظلت في جوهرها محاولات نظرية؛ لم تحدث التغيير الكلي المطلوب، ونجحت فقط في تخطي جزء من العقدة الملازمة للفكر المشرقي إزاء الغرب، وأسهمت بشكل آخر في إحداث الوعي بضرورة كسر هذا الواقع الرديء لحال الأمة الإسلامية دون أية فعالية على أرض الواقع.

3. إن الدولة العثمانية التي صمدت في وجه المد الاستعماري الغربي والامبريالي والصهيوني قرونا وأعواما عديدة؛ اجتثت وتم تفكيكها والقضاء عليها من الداخل بشكل تدريجي، وهنا بدأ تمزق أقطارها الواحد تلو الآخر، ولم تكن نداءات الإصلاح والنهضة التي أطلقها المفكرون ذات جدوى. ومن المهم اليوم القول أن التغيير كما هو معروف لابدّ أن تنتظم مكوناته وعناصره في الداخل أولا؛ لتضمن تحقق كل الأهداف والغايات المرجوة، إذ يستحيل قيام أيّة نهضة شاملة ما لم يتحسن مجال التعليم، ولم يتحقق الرقي والرفاه الاقتصادي، وما لم تستجب السياسة لمؤشرات العدل والمساواة والشرعية، ولم تحافظ على حقوق الإنسان وتضمن حرياته الأساسيّة.

4. إن سؤال النهضة وفكرة الإصلاح "الديني" والسياسي التي ظهرت على يد ثلة من المفكرين العرب والمسلمين؛ على الرغم من اختلاف الموقف العام من جهود هؤلاء، حيث كثيرا ما انتقدت مشاريع هؤلاء بسبب التوجه الديني أو السياسي لأصحابها، أو بسبب الانتماء الجغرافي والعرقي لهم..، وما إلى ذلك من جوانب هامشية تفرّق أكثر ممّا تجمع، وهو ما يستدعي التنبيه إلى ضرورة توخي الموضوعية في الطرح؛ خصوصًا بالنظر لحاجة الأمّة الإسلاميّة اليوم إلى الوحدة واتحاد الصفّ أكثر من ذي قبل.

5. لقد عايش الأستاذ النورسي أزمات عصره، فتصوّر مشروعا نهضويا نموذجيا للخلاص، قام على أسس ومحاور متكاملة، مثّل فيها صلاح الإنسان (إيمانيًا وروحيًا) العمود الرئيسي لإصلاح المجتمع، واعتنى هذا المشروع بشكل حريص بضرورة المصارحة مع الواقع ومستجداته والقوى المحيطة به.

6. كانت دعوة الأستاذ النورسي النهضوية واقعية وذات آفاق كثيرة، اعتبر فيها القرآن الكريم محور الإيمان لدى الناس مع اختلاف درجات معرفتهم به وبكل حقائقه، وأن أعظم هؤلاء معرفة هو من يهبه الله تعالى سعة الفهم والإدراك؛ فيفتح بصره وبصيرته، وهكذا يتمثل المجتمع المسلم الذي يسيره القرآن إيمانيا وحضاريا ويرشده إلى مكامن التقدم والرفاه.

ويمكن في الأخير أن نقدم التوصيات والمقترحات التالية:

✓ توسيع نطاقات البحث في مؤتمراتكم القادمة إلى مواضيع مثل الفكر النهضوي ونخبه في العالم الإسلامي، وآفاق الوحدة والاتحاد في عصر التكتلات الكبرى، التعليم في عالم ما بعد الجائحة..

✓ تنظيم مخرجات هذا المؤتمر في كتاب جامع ينشر ويوزع على الجامعات والمراكز البحثية، لما لموضوع المؤتمر من أهمية وراهنية.

✓ الدعوة لتضافر الجهود بين الباحثين الأكاديميين في مجال تفعيل دور النخب وترقية الأبحاث العلمية المتعلقة بواقع العالم الإسلامي ومستقبله، خاصة في ظل التحولات المعاصرة، وهذا عن طريق تنظيم حلقات وفرق بحث متخصصة يكون العمل فيها طوعيا جماعيا؛ تسطر آفاقه الجامعات، وتشرف عليه هيئة علمية متخصصة.

✓ اقتراح إقرار مشروع بحثي يخص المشروع النهضوي للأستاذ النورسي، يوثق عمليا ويتم استقصاء نتائجه انطلاقا من النظرة النورية، يكون بالتنسيق مع المهتمين برسائل النور (مثل مؤسسة استانبول للثقافة والعلوم وغيرها).

ويبقى سؤالنا قائما بشأن مشروع نهضة المسلمين اليوم، هل يكفي أن نستجمع النظريات حوله؟، أم ينبغي فعليا البدء بالعمل وفق ما تمّ طرحه من رؤى وتصوّرات مختلفة في ظل حالة التردّي الإسلامي، ومع اشتداد الحملات المستهدفة للإسلام والمسلمين؟.

المصادر والمراجع

إسماعيل، فادي، ***الخطاب العربي المعاصر (قراءة في مفاهيم النهضة والتقدم والحداثة)***، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن، 1981م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر. ***زاد المعاد في هدي خير العباد***. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط27، 1994.

ابن منظور، ***لسان العرب***، دار المعارف، القاهرة، د.ت.

أنور، عبد المالك، ***الفكر العربي في عصر النهضة***، دار الآداب، بيروت، 1978م.

أبو حمدان، سمير، ***خير الدين التونسي***، دار الكتاب العالمي، بيروت، 1992م.

اوغلو، احمد داود، ***العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية***، تعريب: إبراهيم البيومي، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط1، 2006.

المجلس الأعلى للغة العربية: ***مقتطفات من آثار الشيخ الإمام محمد البشير الإبراهيمي منور الأذهان وفارس البيان***، الجزائر، 2009م.

بكير، حسن، ***بديع الزمان سعيد النورسي وأثره في الفكر والدعوة***، رسالة ماجستير، طرابلس، 1997م.

بلغيث، محمد الأمين، "***الإمام عبد الحميد بن باديس وأزمة التخلف الحضاري في الجزائر***"، **الموافقات**، العدد 06، السنة 06، 1997م.

بن نبي، مالك، ***مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي***، تر. محمد عبد العظيم، القاهرة، 1970م.

بن نبي مالك: ***حديث في البناء الجديد***، بيروت، المكتبة العصرية.

بن نبي، مالك، ***وجهة العالم الإسلامي***، دار الفكر، دمشق، 1983م.

تركي، رابح، ***الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم***، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط 02.

التونسي، خير الدين، ***أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك***، تحقيق ودراسة: معد زيادة، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط02، 1985م.

جدعان، فهمي، ***أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث***، ط01، 1979م.

الجندي، أنور، ***العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي***، بيروت، دار الكتاب اللبناني، ج04، ط02، 1983م.

حوراني، ألبرت، ***الفكر العربي في عصر النهضة***، تر. كريم عزقول، بيروت، ط03، دار النهار، 1977م.

الدباغ، أديب إبراهيم، ***مطارحات في المعرفة الإيمانية عند النورسي***، القاهرة، مركز الكتاب للنشر، 1997م، ط01.

السيد، يوسف، ***جمال الدين الأفغاني والثورة الشاملة***، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1999م.

شرابي، هشام، ***المثقفون العرب والغرب***، ط02، دار النهار للنشر، بيروت، 1978م.

الصالحي، إحسان، ***جوانب من حياة بديع الزمان النورسي: في جهود سعيد النورسي في تجديد الفكر الإسلامي***، بحوث الندوة العلمية الدولية المنعقدة في جامعة محمد الخامس، المغرب، مارس 1999م.

العقاد، عباس محمود، ***الإسلام في القرن العشرين حاضره ومستقبله***، القاهرة، مؤسسة هنداوي، 2014م.

عوض، لويس، ***ثورة الفكر المعاصر في النهضة الأوربية***، القاهرة، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ط1، 1987م.

عمارة، محمد، ***جمال الدين الأفغاني المفترى عليه***، القاهرة، دار الشروق، 1984م، ط01.

فضل، الرحمن، ***الإسلام وضرورة التحديث: نحو إحداث تغيير في التقاليد الثقافية***، ترجمة، إبراهيم العريس، بيروت، دار الساقي، ط1، 1993م.

قلعجي، قدري، ***ثلاثة من أعلام الحرية: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، سعد زغلول***، بيروت، دار الكتاب العربي.

قنديل، محمد، ***أثر بديع الزمان سعيد النورسي في إحياء الاتجاه الإسلامي المعاصر في تركيا***، (رسالة دكتوراه منشورة)، القاهرة، دار سوزلر، ط1، 1998م.

مجمع اللغة العربية، ***المعجم الوسيط***، مكتبة الشروق الدولية، 2004.

النورسي، سعيد، ***سيرة ذاتية***، إعداد وترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر، 2008م، ط05.

النورسي، سعيد، ***صيقل الإسلام أو آثار سعيد القديم***، ترجمة وتحقيق، إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر، 2008، ط05.

النورسي، سعيد، ***المثنوي العربي النوري***، إعداد وترجمة، إحسان قاسم الصالحي، القاهرة، دار سوزلر، 2008م، ط05.

وقيدي، محمد، ***لماذا أخفقت النهضة العربية؟***، دمشق، دار الفكر، ط1، 2002م.

براون، جفري، ***تاريخ أوربا الحديث***، ترجمة، علي المرزوقي، عمان، دار الأهلية للنشر، د.ت.

المحافظة، علي، ***الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798– 1914م)***، بيروت، دار الأهلية للنشر، ط5، 1987م.

الفرجاني، نادر، ***هدر الإمكانية: بحث في مدى تقدم الشعب العربي نحو غاياته***، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1983. (اطلع عليه بتاريخ 2022/07/30)، الرابط الالكتروني:

: http://www.alukah.net/culture/0/102843/%D8%AE%D8%B7%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D9-%86%D9%87%D8%B6%D8%A9-%D9%88%D9%85%D8%AF%D9%89-%D8%A7%D8%-B3%D8%AA%D8%BA%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%-81%D8%A7%D8%A1%D8%A7%D8%AA/#ixzz7dEalKLRw

عويس، عبدالحليم، ***حضارتنا الإسلامية من المرض إلى النهضة***، 2013/1/20، (تم الاطلاع عليه في 2022/07/30) على الرابط الالكتروني:

https://www.alukah.net/culture/0/49514/%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D8%AA%D9%86%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%B6-%D8%A5%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%87%D8%B6%D8%A9/#ixzz7dKxO8rvq

Kassir. Samir. ***Considérations sur le malheur arabe***, Paris, 2004

النظر المقاصدي لمقاربة التشهيد[1] الإنساني مقاربة تحليلية موضوعاتية في فكر الدكتور طه عبد الرحمن

الدكتور عماد المرزوق/**Associate Prof. Imad El MERZOUK**
Zayed University, United Arab Emirates
Imad.ELMerzouk@zu.ac.ae

نستفتح بالذي هو خير ونصلي ونسلم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم:

بعد اطلاعي على كتاب"حوارات من أجل المستقبل"، لمصنفه طه عبد الرحمن، حيث يعتبر"الدعوة السليمة إلى التجديد هي تلك التي تجعل من الإنسان العربي أو المسلم، لا آلة...ميتة من الوسائل والوقائع، وإنما آية...حية من المقاصد والقيم..[2]."

من هذا المنطق، كان تشوفي لإعداد هذه الورقة، مرتكزا على دعامتين:

1–القوة الروحية لتجديد الإنسان المسلم تجديداً وإحياءً،

2–كمال القوة العقلية لإثبات–اليقظة–،أنها عاقلة قوة وفعلاً.

وإيمانا مني بمركزية الإنسان في سياق المرجعيات المختلفة، وسمت مقالتي **بالنظر المقاصدي، لمقاربة التشهيد الإنساني في فكر د.طه عبد الرحمن،** ولعل هذا الاختيار مؤسس على منهج في المعالجة والتحليل، مذيل بتساؤلات تؤصل للنازلة: فما موقع سؤال القيم في فكر د.طه بين الكونية والخصوصية؟، وكيف ينظر للعمل الديني الانساني؟، وما هي الأسس اللازمة لمواجهة التقليد المنهجي الذي أنشأه العلمانيون في تناولهم لإشكال علاقة الإنسان بين الديني والسياسي؟،وهل هناك ميكانيزمات لمعالجة إشكالية بناء المصطلح بين الإبداع والإتباع؟...هذه الأسئلة سأعرضها، باعتبارها أركانا للدراسة التي سأؤسس لها ما يحفظ للإنسان كينونته، ويقيم له الوجود المثالي في العالم المرئي، ولعل تأملنا في كلي فكر د.طه، سيفسح أمامنا رؤية إحيائية تكشف قصد الشارع من الخلق، وإبرازا للدلالات الناظمة لهذا المنهج.

لنظم تصميم عملي محكم يراعي أهداف المؤتمر، فقد مهّدت ببحث تمهيدي حول الدراسة النظرية لمقاربة التشهيد الإنساني، لأبين لاحقا كيفية توظيفه للتشهيد "، ومنهج إعماله من خلال مباحث خمسة متداخلة الشكل والموضوع.

---

1 روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، طه عبد الرحمن، ط1،2012، المركز الثقافي العربي،الدار البيضاء المغرب: ص 511.

2 حوارات من أجل المستقبل، طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت 2011: ص172.

مدخل تمهيدي

وضع العلمانيون للحضارة الإنسانية تقليدا منهجيا مكونا **من وجهين اثنين**: **عقلي** يقطع عنها أسباب الترقي في مراتب الأخلاق، **وقولي** يضيق طاقتها ويجمد حركتها وينقص من شأنها، **وذات شقين**: **معرفي** يخرجها من الممارسة العلمية ويفصلها عن المعاني الروحية، **وتقني** يعمل على استبعادها والاستحواذ عليها[3]، ولعل حاجتنا اليوم للممارسة الأخلاقية الواعية باعتبارها الحد الفاصل بين الإنسانية والبهيمية[4]، ستقيم المشروعية لفكر الدكتور طه عبد الرحمن، بغرض تحديد نظرته للعقل والإنسان **وفق آليتين اثنتين**:

القوة المفهومية: وهي تستقل بالمعاني المراد دراستها، ومعالجة مضامينها، وقد شكلت أحد أركان الكتابة الإبداعية المميزة لطه عبد الرحمن:

فالاهتمام بالجانب الاصطلاحي المفاهيمي، يمكن المتفلسف العربي من إنتاج خطاب فكري متميز ومستقل، ويعدّ كتابه "القول الفلسفي، كتاب المفهوم والتأثيل"نموذجا لصناعة المفاهيم الفلسفية، يقول بشأنها:"آن الأوان لكي نخوض معركة اصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي المتهود بمصطلحات تدفع عنا شروط التهويد...فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح[5]"، ومن ثم فالتصدي لوطأة الإلحاق الثقافي الممارس على الأمة يستوجب قومة واعية لمواجهة التحدي الرامي"إلزام الأمة بمفاهيم مخصوصة، **ل**"...إعادة صياغة عقول المسلمين وأخلاقهم، حتى يسهل قيادُهم، سعياً وراء إفساد عاداتهم وطباعهم أو الاستيلاء على ثرواتهم ومقدَّراتهم أو الابتزاز لحكامهم بعد أن زُكِّيَ لأمد طويل ظلمُهم"[6]، لأجل ذلك قدم في كتابه ‘‘الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري’’، نماذج حاسمة من أساليب **الاعتداء المفهومي**؛ إسهاما منه في"دفع التحديات المفهومية التي تواجه أمتنا المسلمة؛ لكي تجد طريقها إلى فكر مستقل مبدع...؛ وأفضى بنا التفكير إلى أن نجهز أنفسنا لجهاد مفهومي في ساحة الفكر الفلسفي"[7]، معتمدا مسلك"**التأليف الاجتهادي**.. بين اختراعٍ لمفاهيمَ وتوليدٍ لمصطلحات، وبيانٍ لفروق، وإنشاء لدعاوَى، وصوغٍ لمبادئ، ووضعٍ لقواعدَ، وترتيبٍ لقوانينَ، وتدليلٍ على مسائل واستخلاصٍ لنتائج، وتصحيحٍ لآراء وإيرادٍ لِشُبَهٍ، وقِسْ على ذلك نظائرَه"[8]، ولا تتأتَّى هذه الصورة لمنهجية التأليف إلا عند المجتهدين، وحبذا لو قامت حركة التأليف عندنا على هذه الصورة من الاجتهاد، فيؤصل المفاهيم ويُصنِّع المصطلحات إلحاحه في الطلب بحقه في الاختلاف بعزة نفس لا تلين ولا تستكين، وهو يرفض أن يُساير ما تقرر في مجالات الفلسفة ومشكلته أنه"لا عطاء بغير تميز، ولا إبداع بغير خصوصية"[9].

---

3 سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، طه عبد الرحمن، ط4،2009، المركز الثقافي العربي: ص 14.

4 نفسه: ص 14.

5 الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، **طه عبد الرحمن، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت2008**، ص 79.

6 نفسه، ص302

7 نفسه، ص6، وتنظر أساليب الاعتداء المفهومي، ما بين ص302 وص307.

8 اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، طه عبد الرحمن، ط2، 2006، المركز الثقافي العربي، ص18.

9 الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ص17، حوارات من أجل المستقبل: ص45، علل بشكل صريح في حواراته لقضية الدقة المضمونية والاصطلاحية وفسرها من خلال ثلاثة وجوه"، ننصح القارئ بالرجوع الى نفس الكتاب، ص47-46.

القوة الاستدلالية: تستقل بالأدلة والنصوص التي تمنحها طاقة إبداعية تأخذ من عقل الآخر،مع الحفاظ على المقومات الذاتية، عن طريق"الاجتهاد في وضع لبناتها، وإقامة بعض قواعدها"[10].

وبهذا، يكون التصور الذي اقترحه د.طه يرمي إلى تأسيس يقظة دينية لها سند فكري محرر وتأطير منهجي محكم، وتنظير علمي مُنتِج، وتبصير فلسفيّ مؤسِّس[11]، **تأسيسا لرؤية نقدية إبداعية**، قائمة على مراجعة المفاهيم ونقدها وإنشاء ما ينسجم مع ما يستشكله، ويستدل عليه في مجاله الإسلامي العربي[12]"، ثم"...وضع أصول فلسفية بديلة، وشروط تفلسف ذي نزعة تداولية، وتحصيل تكوين منطقي خاص يتم بواسطته تأصيل مفاهيم فلسفية موصولة بالمجال التداولي الإسلامي، ومطبوعة بالقيم العملية التي تميز هذا المجال"[13]، مع استثماره للمنهجية الأصولية بدقة بالغة"لما تتميز به من إبداع وتكامل وانفتاح"[14].

المقدمة المفهومية: الإبداع التوليدي للمصطلحات الواردة في عنوان المداخلة

1. المقاصد: قصد د.طه من دراسته للمفهوم، بناء نسق متداخل يحقق وجها من أوجه التكامل الذي لم ينتبه إليه الأصوليون[15]الذين سبقوا الشاطبي، وهو ما ادعاه أقام الدليل عليه، **فالمقصد** لفظ مشترك بين معان ثلاثة لا أحد حسب ما صرح به سبق إلى تفصيل الفروق بينها[16]، وقد توسل في ذلك بطريق مقابلة المقصد بأضدادها، واحدا واحدا، فيستعمل **قصد**:

• ضد"**لغا**""**يلغو**"، وهو الخلو عن الفائدة أو صرف الدلالة، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الفائدة أو عقد الدلالة، واختص باسم **المقصود**، ويراد به **المضمون الدلالي**، وقد تناوله الشاطبي تحت عنوان"**مقاصد وضع الشريعة للإفهام**"[17].

• ضد"**سها**""**يسهو**"، ومعناه فقد التوجّه أو الوقوع في النسيان، فإن المقصد يكون على خلاف ذلك، هو حصول التوجه والخروج من النسيان، واختص **باسم القصد**، بمعنى **المضمون الشعوري** أو **الإرادي**، وعالج الشاطبي

---

10 الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، طه عبد الرحمن،ط2، 2009،المركز الثقافي العربي، ص291 –292، حوارات من أحل المستقبل، ص87.

11 العمل الديني وتجديد العقل،طه عبد الرحمن، ط4، 2009، المركز الثقافي العربي: ص 9.

12 فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، طه عبد الرحمن، ط1، 1995، المركز الثقافي العربي، ص507.

13 اللسان والميزان، ص17.

14 حوارات من أجل المستقبل، ص62، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص300، اللسان والميزان، ص18.

15 من المتأخرين من أنزل المقاصد منزلة باب من أبواب أصول الفقه، ومنهم من جعل المقصود هو انتقال في النظام المعرفي، كما جاء ذلك عند الجابري، بمعنى أن علم المقاصد هو علم يخرج أحكام الفقه من المعالجة البيانية إلى التنسيق البرهاني، انظر بنية العقل العربي: الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2000، ص 554.

16 جديد المنهج ص 97.

17 نفسه، ص 98.

هذا المبحث في مواضع عدة،بعنوان"**مقاصد وضع الشريعة للتكليف**"، و"**مقاصد وضع الشريعة للامتثال**"، و"**مقاصد المكلف**"[18].

• ضد"**لها**" "**يلهو**"، وهو الخلو عن الغرض الصحيح وفقد الباعث، فإن المقصد يكون على العكس من ذلك، هو حصول الغرض الصحيح وقيام الباعث المشروع، واختص باسم **الحكمة**، ونحتفظ بلفظ "**المقاصد**" بصيغة الجمع لإفادة المدلول الثالث **وهو المضمون القيمي**، وبحث الشاطبي هذا الصنف تحت عنوان "**مقاصد وضع الشريعة ابتداء**"[19]. وعلى الجملة، فإن الفعل"قصد"، يترتب عليه **ثلاث نظريات متمايزة: المقصودات، والقصود، والمقاصد**، ومن هنا تظهر الحاجة لمعرفة سبب إلحاق هذه المباحث الثلاثة في صلب أصول الفقه.

من يعمل الفكر في أحكام هذه المباحث، لا يلبث أن يتبين أن هناك جامعا بينها، إذ أن لكل من المقصود والقصد والمقصد أوصافا أخلاقية ظاهرة وخفية[20]، ومن ثمَّ **فإعادة ترتيب المقاصد الشرعية**، بعد أن كانت القيم"تقع في أدنى مراتب هذا التقسيم...، **نظرا لأنها أبلغ في الدلالة على التوجه الأخلاقي** الذي يؤسس المقاصد من القيم الحيوية والقيم العقلية معا، وعلى هذا تكون الحاجة إلى العمل بها أقوى من الحاجة إلى العمل بغيرها، ويكون غيرها من القيم خادما لها، بحيث يؤدي ترك العمل بها إلى اختلال أسوأ من الاختلال الذي ينتج عن ترك العمل بغيرها"[21]، وعلى هذا الأساس يمكن فهم اعتراض د.طه على الجابري الذي ادعى في كتابه"بنية العقل العربي"أسبقية ابن رشد في توظيف مقاصد الشرع"[22]، معللا اعتراضاته بمؤلفات المتقدمين: كالغزالي في إحيائه، ورسالته الحكمة في مخلوقات الله عز وجل،...وزاد في الدعوى إلى أبعد من ذلك فقال "ينبغي أن نبحث عن أصول نظرية المقاصد عند من أشربوا في قلوبهم هذا الضرب من الاعتبار قبل الغزالي وأثروا فيه بطريق مباشر أو غير مباشر، ونخص بالذكر منهم الراغب الأصفهاني، الحكيم الترمذي الذي نعده أقرب من غيره إلى إن يكون مؤسس علم المقاصد، فقد لقب بالحكيم، وما ذلك إلا لاستغراقه في الاعتبار، وقد ألف كتبا تكفي عناوينها للدلالة على معرفة هذا الأخلاقي بخصائص النوعين من التعليل..."[23].

2. التشهيد: تحدث عن ماهيته بمقتضى التقسيم الحاصر، وفق مبادئ ثلاثة

1.2. مبدأ الفطرة والقدرة على التشهيد

إن السبب في القدرة على التشهيد، وجودُ الذاكرة الأصلية التي تنفك عن وجودين يشهد بهما العارف، **فالتدين** سلوك فطري غير مكتسب، **والتشهيد** فاعلية تذكرية غير تخيلية، لأجل ذلك لم يكن بدّ للعلوم الوضعية

---

18 نفسه.

19 نفسه

20 نفسه، ص 99.

21 نفسه، ص 114

22 نفسه، ص 121

23 نفسه، ص 121.

الحديثة على اختلاف مناهجها العقلية والحسية المضيقة، أن تقر بذاكرية الدين، وحتى الذين اختصوا بدراسة آثار الحداثة في الممارسة الدينية، لم يسع بعضهم إلا أن يسلم بالدين كبنية أناسية ملازمة لتكوين الفرد نفسه[24]، وقد علل د.طه موقفه بجملة أَصول:

1.1.2. الشهادة بالألوهية:فالألوهية[25]معنى تذكري يصدق في حق الإله الأعظم، يجمع إلى جمال الذات وجلال الأوصاف، وكمال الأفعال، مستحقا القداسة المطلقة والعبادة الخالصة، ولما كان التدين اشتغالا متعديا يستمد معانيه ومعالمه من الذاكرة الأصلية، لزم أن يكون الإنسان في أصل خلقته مؤمنا بوجود إله، أي أن يكون متحققا في الغيب بالشهادة الواجبة في حق وجوده، وهذا التحقق والشعور لا يتأتى إلا بتوفر بعض الشروط،...، باعتبارها منبهات مغروزة في داخله تصدر من خارج، فتكشف له مزيد وعي بخبايا تصرفاته وطبيعة انتماءه حتى يتحقق معانيها الخفية[26].

2.1.2. الشهادة بالوحدانية: حدث مشهود حفظته الذاكرة الأصلية، فلا إله بحق إلا ذو العرش، وذو العرش واحد لا ثاني

له، ومن ثم يلزم أن الشهادة بأكثر من إله واحد فساد طرأ مع مرور الزمن على ذاكرته الأصلية، **وله صورتان**:**1- شهادة الفاعل الديني أن الإله آلهة**: من خلال التسوية بين الآلهة، فيفقد لفظ الإله المعنى الذي وضع له في الأصل، ثم من خلال الترتيب المخصوص، وهنا يكون استعمال لفظ الإله بحقيقته، بينما في حق من دونه مجاز"أنصاف الآلهة".**2-عبادة الفاعل الديني الإله بغير ما أوجبه عليه**:فالعبادة طورتشهيدي تقوم على أساس التحقق العملي بمقتضيات الشهادة، ومتى استقل الإنسان بالتشريع من دون الله، فقد نزل في أقصى درجات التغييب، ومن هنا عبارة"الإنسان إله الإنسان"[27]، حيث وضعت الحقيقة الدينية في أصلها لا حقيقة لاهوتية، **وإنما ناسوتية** تعبر عن كمال الأنا جاعلة منها ذاتا كاملة كمال الذات الإلهية[28].

3.1.2. العهد بالتعبد للإله الواحد: فالتعبد فعل فطري قائم بروح الإنسان يقع اختيارا عن طريق الاجتهاد في الإتيان بمراضي الإله الأعظم وترك مساخطه، **فإما** أن يعبد الله اختيارا فيكون موحدا، **أو** أن يعبد الطاغوت اختيارا فيكون مشركا **فلا واسطة بين التوحيد والشرك**..[29]

---

24 روح الدين، ص52.

25 مقصود د.طه بالألوهية"هنا الصفات القائمة بالذات العلية، التي تجمع بين كمال التشريع وكمال التكوين.

26 روح الدين، ص 53.

27 مبادئ فلسفة المستقبل، فويرباخ لودفيغ، تحقيق،الياس مرقص،دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1975، ص224-225، لمزيد من التوسع،راجع: الأبدية عند فويرباج، عباس بشرى، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية-سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، مج43,،ع2، سوري2021،من: ص:380 – 369 .

28 .https://docplayer.fr/152044-L-unique-et-sa-propriete.html

29 روح الدين،ص 59.

2.2. مبدأ التفاضل وكمال التشهيد

إن كمال التشهيد لا يحصل إلا بأفضل دين في زمانه، يدعو إلى عقيدته **بوصفها أفضل العقائد**[30]، ويحض على عمله **بوصفه أفضل الأعمال**...، ولما كان التحقق بالذاكرة الأولى وهو الأصل في كل كمال، كانت الأفضلية نسقا منتظما في ترتيب مخصوص يجعلها لاحقة لشهود الأكملية غير منقطعة الصلة بشهود الفاعل الديني للعالم المرئي، بل هي بعمله الديني من أكملية ربه الذي أنزل هذا الدين[31]، ومن هنا ضرورة نقض وإبطال دعاوى كثيرة:

1- إبطال دعوى تكافؤ الأديان: زعم جمهرة من الدارسين أن الأديان على نسق متكافئ لا يجوز الترجيح بينها، وهو ما يكذبه

العقل ويؤيده العلم، ومردّ فسادها، تصورهم للعلم والعقل بكونهما ذي صبغة علمانية صريحة، ويُردُّ على هذه الدعوى بكون **الدين يدرك مدركات العقل**، فبفضله بات العقل قادرا على إدراك نهاية التجريد في الأجسام المادية، وبات قادرا على إدراك نهاية الكمال متجلية في ذات علية ليس كمثلها شيء جمالا وجلالا، كما أن **الدين يوسع نطاق العلم**، إذ الأصل في الدين الدعوة إلى العمل، والحال أن عمله يورث علما صريحا، فضلا أن الحقائق الدينية لا تنضبط إلا بالممارسة العملية. ومن هنا تكون **أديان التوحيد أفضل من أديان الشرك**، فعبادة الإله الواحد أعقل وأقوم من عبادة كثير من الآلهة، لأن الإله الحق حسب مدلوله لا يكون إلا واحدا، فلا يكمل تصور الألوهية إلا إذا اشتمل على معنى الوحدانية، ومن لازم القول: **لا تتفاضل الأديان أنواعا فحسب، بل تتفاضل أطوارا**، حيث إن ذكر دين التوحيد بصيغة الجمع من باب التجوز فقط، وإلا فهي عبارة عن دين واحد منظور إليه من جهة أطواره، وواضح أن الطور اللاحق يفضل الطور السابق، إذ يقتضي أن يكمل اللاحق سابقها بحيث يكون خاتمها أكملها جميعا، وإذ تبين أن التفاضل خاصية ملازمة للأديان **وهي على نوعين**[32]،**أفضلية موضوعية**:تقوم في جوهرها على تحليلات حقيقية لأصول الأديان في تنوعها ومقارنات مختلفة لأدوارها في مجمل تاريخها، **وأفضلية ذاتية**:تقوم على أساس تعصب غير مبرر للفاعل الديني[33]، ومن متضمن القول السابق، **وجود التفاضل بين الأديان لا يستلزم مطلقا وجود التفاوت في التعامل بين الفاعليين الدينيين**، وقد أفضت الغفلة عن هذه الحقيقة نشوب خلاف بين المنتسبين للدين الواحد، على أساس أن مذهبه أفضل من غيره، بل يعتقد في تعصب أن من واجبه أن يجبر الآخر على إتباعه ولو بقتاله. **ولرفع هذا الخلط التصوري ساق د.طه جملة ضوابط**:-**عدم كفاية مبدأ التسامح**: فالمتسامح يشعر بوجود التجاوز عن عثرات الآخرين،أكثر مما يشعر بضرورة حفظ إرادتهم الدينية لذاتها، ومن هنا صار نازلا منزلة تعلو على رتبة المتسامح معه، فيلزم أن التعامل بينهما هو أشبه بتفضّل أحدهما على الآخر، وبالتالي يفوت التساوي المطلوب

---

30 ننبه إلى أن د.طه يستعمل لفظ الشهود هنا في معنى"تحصيل الإنسان لليقين الوجداني بالشيء، حتى كأنه يراه بعينه"

31 روح الدين، ص 63-62.

32 روح الدين، ص64.

33 نفسه 66.

أيما فوت[34].-**الحاجة إلى مبدأ المعاملة بالمثل**":فالذي يحقق الجمع بين حقيقة تفاضل الأديان، وبين الإقرار لكل الفاعلين بالسوية بحق الاعتقاد في أفضلية دينهم، هو مبدأ مستمد لا من خارج الدين وإنما من داخله، إذ هو يدعو للرحمة والسعة.-**أصالة حرية الاعتقاد**:حرية الفاعل الديني في الاعتقاد مكفولة له أصالة، لذا كان التعرض لحرية التدين ظلم كبير لا ينبغي أن يتسامح معه إطلاقا...إذ الحياة بلا حرية كالاحياة[35].

2– مبدأ التكامل وشمول التشهيد

لا يتحقق **مبدأ التكامل** إلا عن طريق شمول التشهيد، ذلك أن الفاعل الديني لا يشهد الوحدة الدينية الشاملة، حتى يتمثلها في الأقوال التشريعية، فضلا عن شهوده وهي متجلية في الأفعال التكوينية، كما لا يشهد وحدانية الله في الأحكام– **اتساقا واتساعا**–إلا بتذكره للشهادة الأولى في عالم الغيب، حتى إذا ما ارتقى في سلم المعارف، لم يعد ينسب إلى العالم المرئي شيئا، فيكون حقيقة شهوده وتذكّره.

فما طبيعة هذا التكامل؟ وما الغاية منه؟[36].

طبيعة التكامل الديني

❖ **تكامل الاتساق**: إن الغرض من تشريع أحكام الدين، جعل الفاعل الديني متواجدا بروحه، مستعدا

لخلق جديد يدخله هذا العالم غير المرئي حيث السعادة الأبدية، ولا يتأتى ذلك إلا **بتفصيل الدين لوحدتين اثنتين**:

– **وحدة المضمون**: فمعلوم أن الدين أربعة أصول: **العقيدة: ينظمها مبدأ الإيمان، والعبادة ينظمها مبدأ العمل، وقوانين**

التعامل:**ينظمها مبدأ العدل، وقوانين الأخلاق ينظمها مبدأ الخير**. وتبقى هذه الأصول متلازمة فيما بينها على أكمل وجه، فلولا كمال الوفاء بأركان العقيدة لما ثبت للعبادة صحتها، ولولا القيام بأحكام العبادة لما ثبت للأخلاق تمامها، ناهيك عن استشرافها للأفق الروحي، ولولا إتباع قواعد الأخلاق لما ثبت للتعامل صلاحه، ناهيك عن الارتقاء بالمصالح، على أن الأمر الذي ينهض بكمال المضمون الديني، إنما **هي روح التوحيد السارية في جميع أحكامها**،حاكمة على كل ما ينبني عليه متشوفة للمقصد الأعلى"التعبد لله وحده".[37]

– **وحدة الشكل**: تتعلق الأحكام الدينية بجانبين:"**القطع والظن**"، ولما كانت هذه الاحكام صادرة عن الإله المنزه عن الخطأ

---

[34] نفسه، ص67

[35] نفسه 69.

[36] نفسه، ص71.

[37] روح الدين، ص72.

والنسيان، وجب التأكيد أنها تشكل في شكلها المنطقي، وبناءها المعرفي كلا متماسكا، يشهد لها، **عدم ورود لغة تقنية إزاء كل لفظ مخصوص،..،** **وورود إطار توحيدي جامع،** يتضمن أحكاما قطعية تحمل الفاعل الديني على الامتثال ابتداء، مع ترك مساحة للتوسعة فيما أجمل من الأحكام، مع اختصاص **هذه الأخيرة بالجمع بين عالمي الشهادة،** حيث أخبار المنقول الذي لم يكن مرئيا أو حسيا. **وعالم الغيب،** بالنظر في الأسباب الظرفية العارضة التي يفضي زوالها إلى حصول العلم والإدراك، كالجهل بالزمكان، وإن هذين الوجهين الفرعيين يشكلان نقطة تشويش على الفاعلين، لا تنجلي غمامتها إلا بالتغلغل في مجال التعبد، أو مزيد من التطور في المعرفة لتتضح لهم آنذاك مقاصدها، ويحصل لهم العلم اليقيني بها. ليبقى العنصر الناظم لجانب الاتساق:"**الممارسة الدينية**"، فهي ليست رتبة واحدة، كما أن التعبد المحض لا ينفك عن معقوليته، إذ يورث المعرفة لمتعاطيها بقدر تغلغلهم وتعاطيهم لها، فتمدهم بإدراك وأذواق وفهوم تزداد صفة وعمقا، باختلاف مراتبهم فيها، حتى تتباين مدلولات وسياقات القولين أكثر فأكثر، نظرا لأن ازدواج هذه المدلولات والسياقات بعضها ببعض ينشأ عنه ازدحام تأويلي، تزداد معه أسباب التعارض، ولما كان التعارض في حقيقته ظاهريا فقد تشوف الفاعلون الدينيون لرفعه بشتى الطرق، كالترجيح، والنسخ، والتوفيق،أملا في إيجاد منطقة التوحيد السلوكي والحكمي[38].

❖ **تكامل الاتساع: قد ينظر إلى الأحكام من جهة اتساعها، فتصير على قسمين:**

أ. **السعة الجمعية:** فالذين ينظرون إلى الأشياء في كل سياق على أساس تجميعي، يعرض له الفصل من الخارج، لذا، فهو

يقرب بين أشكال متعددة، كأنما الأصل هو الجمع، ولا يصار إلى التفريق إلا بدليل، وحتى إذا جاوز الفرق لا تجاوز رتبته الوجودية رتبة الظاهر الذي لا يفيد التمكين، ولا تجاوز رتبته المعرفية رتبة المظنون الذي لا يفيد التحقيق، ومن أشكاله:—**الجمع بين المتماثلات:** فهناك أشياء تتفاوت رتبة وتختلف حدّا، لكن الدين قد لا يجد في الاختلاف مانعا من الجمع بينهما،حتى إنه يدرج أحدهما في الآخر كأنه جزء أصلي منه، فالدين يقرر بأن الشغل—مرتبط بالمرئي— حتى كأن الدافع إليه تأمين المعاش،وطلب حفظ النفس هو عبادة مثلها مثل الجهاد في سبيل الله.-**الجمع بين المختلفات في الرتبة**:الأشياء المتجانسة في نظر الدين مرتبة واحدة، والشاهد على ذلك نظرته إلى الفرد والجماعة المتمثلة في الأسرة، والقوم والعالم...، فالدين يخاطب الإنسان في كليته بحيث يسع كبرى هذه الواجبات-العالم-سعته لصغراها—الفرد-على خلاف توجهات الفرق والتوجهات البشرية المختلفة—ماركسية، اشتراكية-.-**الجمع بين المتقابلات:** فالدين يتضمن عددا غير قليل من الأزواج المتقابلة، جامعا بين طرفي كل زوج منهما على وجه يجعل أحدهما يبدو مكملا للآخر —عالم الغيب والشهادة-فالأول تجلي للثاني،فإيجاد الأول مظنة للثاني:الروح محل للجسد- الشر والكفر ينظمان العلاقة بالخالق-النور والظلام صور السلوك في الحياة،-الجنة والنار الجزاء الأخروي على الأفعال—

---

38 نفسه،ص 76.

،فالدين يلجأ إلى الجمع التقابلي باعتباره أفضل وسيلة توصله لتحقيق تمام الاستيعاب بأحكام الدين.-**الجمع بين المكونات:** الدين يسع الشيء بكلية جوانبه المفيدة، إن صراحة أو ضمنا، بناء على الكليات المنصوص عليها، والمقاصد العامة للدين، تحصيلا لكمال التدين وفق توجيهات ضرورية، وتنبيهات كافية تحمل الفاعل الديني للاهتداء إليها والعمل بمقتضاها.

ب. السعة الحكمية: لا يلبث الدين أن يقرن النظرة الجمعية،...بنظرة إنشائية في صورة نموذجية كلية تبنى أو تقاس عليها

أحكام الباقي...فكل فعل لا يتبين فيه صاحبه قصد الشارع من الخلق،يكون آنذاك قد اتخذ مسلكا لعبادة الطاغوت، وقدحا في عقله الذي يشكل لديه غاية لا تناسب الوسيلة المعتمدة في التحقق بالعبادة، **ومن هنا كانت تبعية الإنسان للحكم الإلهي،** الذي يتخذ **أشكالا:1-تقريري:**يدخل التنظيم على كل أمر سبق تحققه في الواقع، ويتغير بتغيره، وثبت استقلاله عن واضعه بحيث يكون تابعا للواقع لا متبوعا له،**2-توجيهي:**ينشئ بفضل تنظيمه ما لم يكن متحققا في الخارج، ويستتبع وجود هذا الحكم وجود الواقع، فليس الأصل أن يقر الحكم الإلهي تصرفات المخلوقات، وإنما يتعاطى معهم بتتميم المحاسن وتدارك المناقض، وعلاج العلل وتقويم الانحراف والاستبدال بأخرى،أملا في الارتقاء بهم في سلم الكمال الإنساني مع تضمينه عنصري التعميم والتكييف.**3-قصدي:**يؤلف بفضل وحدة القصد بين أشياء تبدو مختلفة فيما بينها، متمكنا من استيعابها كلها، لذا، فإن دلالات الأقوال الدينية لا تقوم على المعاني الموضوعة لألفاظها في الأصل بقدر ما تقوم على القصود التي جعلت لها في سياق ورودها[39]،...**4-أخلاقي:**يؤلف بين أصناف مختلفة من التصرفات على أساس اشتراكها في القيمة، فمتى وافق الفعل الإنساني الحكم الإلهي، نتحدث آنذاك على موافقة تؤهله لأن ينشد قيم الخير.**5-خاتمي:**تقرر أن الدين المنزل دين توحيدي منذ أن خلق الإنسان الأول مفطورا عليه، لكن هذه الوحدة لا تعني الجمود على صورة واحدة لأحكام الدين، ..وإنما تعديل وتجديد يحقق للإنسان السعادة والتقدم الروحي، ويترتب على الطور الخاتم-الإسلام-تحقيق التقدم المعنوي الذي يتوخى الكمال في التشريع.[40]

غاية التكامل الديني:(تبعا لمطالب أربعة)

1- مطلب المعنى: من الإشكالات التي تشغل ذهن الانسان، وتزداد بقدر تقدمه في العلم والقوة، وتفرض عليه تحديد

السؤال عن سر وجوده متطلعا إلى أن تتراءى له أجوبة شافية لعقله وقلبه[41].

---

39 إحياء علوم الدين، الغزالي،المجلد 5، باب النية.

40 روح الدين، ص83.

41 نفسه، ص85.

2- مطلب السعادة:..."حتى إنها تبدو عرضا من الأغراض التي لا يحظى بها إلا الأفذاذ، وهكذا تنقلب السعادة بين طرفين

متباينين أحدهما"الاستهلاك في الملذات الحسية"والآخر"الاستغراق في المعاني الروحية"،وبين الطرفين مراتب عدة متفاوتة، تنتج عنها تعريفات متفاوتة.

3- مطلب الكمال:مرهون بنظره في ارتباط سلوكه بكمال فعله،سواء كان الأمر مرتبطا بالإتقان في العمل، حيث إن الهمّ

الأول لصاحبه أن يتصل بمثالية عالم الغيب، ومن جهة أخرى، يكون الشاهد لكمال الإحسان منطلقا من دائرة القيم التي يحفظها أصلا في التأسيس لأسباب معنوية تخرجه من حال إلى حال أفضل، فيكون همه الانفصال عن واقع العالم المرئي، لكن يبقى المشترك بين الهمّين، هو مشاهدة آثار العالم الغيبي في مظاهر العالم المرئي[42].

4- مطلب الخلود: **له دلالتان**:**1**-الحياة التي لا بداية ولا نهاية لها-لا يليق إلا بالله الواحد-،**2**-الحياة التي لها بداية ولا نهاية

لها، وأفعال الإنسان متى أخذت بعين الاعتبار خاصيتها المتعدية الناتجة من قدرة الإنسان على تجاوز العالم المرئي، فتجعله يخلد ذكره في عالم الشهادة،فتضمن له الخلود. كما أن أفعاله إنما ينظر إليها من جهة آثارها-نهايته-فحين يأتيها بجمعيته على عالم غيبي، كي يستمد منه أسرار وجوده، وأسباب السعادة والكمال في العالم المرئي، والإنسان مع قدرته أن يوجد بروحه وجسده معا، فإنه قد يستقل بروحه في الزمكان طاويا آثارهما داخله ليجد آثار العهد الأول الذي أخذ منه تحسبا للقاء الباقي الذي أشهده ابتداء[43].

المبحث الأول: **أثر تنقل القيم الأخلاقية في محو مظاهر العمل،والتجزيء الخلقي؛**

وضع د.طه **ثلاثة أبعاد**، كمؤشرات للتغيير في فكر **الإنسان المجرد**[44]:

1- البعد عن التجزئ:**حصرها في ثلاثة**:**1-الجمع بين التخلق والتفقه**:"...فبعضها **ذاتية** في الوافد المتضلع الحامل همّ

الدعوة، وأخرى **موضوعية** (نموذج الفقيه المشارك للقضايا المحورية) لضمان إحسان التدين، وأداء المناسك بوجه يحفظ الخصوصيات، ويوفر للوافد المربي حظوظ التميز والمنافسة[45]. **2-الجمع بين التجرد والتسبب**: نهج الأخلاقيون أمام قضية التجريد منهجين:**الأول** يتشوف التجرد من الحظوظ والمصالح، **والآخر** همّه الأوحد التجرد من الأسباب والوسائل، وهنا يقترح د.طه تصورا ثالثا،أسماه **تصور الأخلاقيين المغاربة**، ليقدموا نموذجا من العمل الذي يأخذ

---

42 نفسه، ص86.

43 نفسه،86.

44 سؤال الأخلاق،59.

45 نفسه،208.

بالأسباب دون التعلق بها،...، فيكون في ذات الوقت متسببا ومتجردا[46]. **3-الجمع بين المجاهدة والجهاد**:تقوم على أساس ثلاث صور:1-**إنشاء مراكز للمرابطة**، بعيدة عن العمران، وبمحاذاة السواحل والثخوم،للتصدي لأعمال السطو،**2-المشاركة الفعلية** بدخول غمار المعارك،أو بصفة غير مباشرة باستنهاض الهمم للذوذ عن حوزة الإسلام،3-**المشاركة المعنوية** بقبول دعوات الحكام ومصاحبتهم، استدرارا للبركات وتثبيتا للقلوب...[47]

2- البعد عن التجريد: تظهر في أصناف ثلاثة:1-النفور من الفروع الفقهية: لأجل ذلك نجده يقترح منهج الأخلاقيين

باعتبارهم أقدر على حمل الناس على ما تحته عمل أو ما كان داعيا إليه[48].2-**النفور من الجدل الكلامي**: فمفهوم التوحيد عند المحققين يقتضي أساسا العمل التعبدي،..خاصة أنه منهج يربط الإنسان بنصوص الوحي كتابا وسنة، وينفر من المسائل التفصيلية المعقدة[49].3-**النفور من الحكمة العرفانية**: فصون النفس البشرية رهين بالتخلص من توجه الإشراق لمنظور فلسفي يأخذ **بمبدأ إطلاق العقل، ومبدأ امتياز الفرد** في مقابل الجماعة، **وتوجه الكيمياء** المستمد من إطماع الدنيا الفانية القذرة، **مخالفا شاهد العقل وموقعا في صريح الفساد**[50]، وعلى الجملة فالعمل السليم في نظر د.طه قائم على أساس اتجاه تداولي في ممارسة التعبد والعقيدة والمعرفة، اتجاها يجعلها طبيعة لا تكلف فيها ولا تعقد معها.

3- البعد عن التسييس: ربطها د.طه بثلاثة مدلولات أساسية:1-المدلول الروحي للجهاد:فهو "ليس عملا سياسيا ولا سلوكا

إيديولوجيا، وإنما عمل روحي بالأصالة، يقوم على **منطق العمل والصحبة**، بينما تقوم ملابسات نشأته على عنصرين هامين، **التعظيم والإحسان**، وعلى اعتبار **هذه الأركان الأربعة**، بذور ممارسة روحية عاملة،**2-المدلول الإنساني للدعوة**:تتأسس على أساس التجديد الخلقي للإنسان،المسمى صلاحا، والمحصن **بإخلاص وتسليم الإرادة لله تعالى**، وعلى أساسه، فالدعوة إلى القيم الإنسانية هي دعوة أخلاقية بامتياز،**3-المدلول المعنوي للنسب** يتخذ بعدا معنويا، فهو ليس حقا بالأصالة والجوهر.[51]

بعد أدراكنا تفرد هذه الأبعاد في التجديد الخلقي، اقتضى المقام البحث في **آثار ومقاصد إقامتها، لمحو مظاهر التجزئة في العمل الخلقي الإنساني:**

---

46 نفسه،209.

47 نفسه،210

48 نفسه، ص210.

49 نفسه،211.

50 نفسه211.

51 نفسه،ص213-214.

1– الخاصية التكاملية:قدم د.طه،نماذج جمعت بين الجهاد والمجاهدة، وفتحت باب العمل للمربي الوافد، لتحقيق الوصل

بين التفقه والتخلق لمن تشوف الجمع بين الاستعدادات الروحية والمادية في الجهاد، وبين تجديد القدرة المعنوية والوجدانية الخلاقة، حتى غدا الأول تابعا للثاني، محفزا للهمم ومثبتا للقلوب[52].

2– الخاصية التداولية:"لا ضير أن تكون الممارسة الخلقية التداولية، تستهدف التصدي للحكمة العرفانية وللتخلق

الفرداني، بسلوك جميع الأساليب الشرعية للحيلولة دون طمس فطرة الإنسان بمعارف يأباها الوحي الالهي، وتخالف ما إثر عن جمهور السلف الصالح، ولعل إنشاء مراكز يحتضنها وافد متشبث بقيم التداولية يسهم في إعادة ترتيب الوظائف المشتركة، مما يعين على ترسيخ أواصر الخدمة، وتكثير الأسباب لإنهاض الهمم.

3– الخاصية التأنيسية: ولعل هذه التوجه، وفق تعبير د.طه"يصير به أقدر من غيره على الوقوف في مواجهة قيم التسييس،

واستقبال رجال الأخلاق والتمكين لهم بالمقام فيها"[53].

حاصل الكلام، أن تنقل أرباب السلوك الوافدين كان تنقلا مطلوبا، يتغيا في بعده **التكاملي**،محو التنافر بين التفقه والتخلق، واغناء مفهوم الجهاد في المجتمع، **تداولي** أفاد محو آثار الحكمة العرفانية، وآثار التخلق الفرداني، **تأنيسي**،أفاد إيقاف الحملات التي تستهدف عقيدة الفرد والمجتمع، عن طريق تكوين رجال همهم تجديد الفهم لأصول الدين الحيف، مزاوجين بين أساليب التربية الروحية المرتكز على الأوراد، وأساليب الوعظ والتدريس المرتكز على الفهم والحفظ.

المبحث الثاني: **أثر الاختلاف الفكري في تفعيل الإيمان وجهد الارتقاء؛**

إن جواب الأمة الإسلامية الخاص، على أسئلة الزمان **ينبني على جانبين**:

1– **تأسيسي**، مكوّن من ركنين:"**إيماني**(النظر الملكوتي)، **وأخلاقي**(العمل التعارفي).

2– **تقويمي**:يتضمن **نوعين من النقد**:

2–1– **نقد إيماني للواقع**، يكرس الطريق الملكي معرضا عن القيم.

2–2– **نقد أخلاقي** يكرس طريق العمل التعاوني معرضا عن القيم الأخلاقية،

ولعل التشوف لأفضل درجات الاتصال والارتقاء بإيمان الفرد، في علاقته التدافعية بالوافد، يحتم إتيان أفعاله وفق القيم العملية لدينه، ولا يتأتى ذلك إلا **بالتدرج في الجهد**(باعتباره خاصية أناسية محضة)، يتراوح مداه بين **الجهد الاعتيادي**، كأدنى المراتب الذي تعرف الغاية منه، ويحصل القصد إليها[54]، في مقابل **الجهد الاكتمالي**، كأعلى المراتب،

---

52 سؤال الأخلاق، ص214.

53 نفسه،ص220.

54 مع ما يكتنف هذه المرتبة من موانع وآفات قد تطرأ على إيمانه من تجريد، على المستوى الخارجي الذهني، ثم انحطاط ناتج عن ملاحظة الظاهر دون الارتقاء في التدبر، أو إهمال يعترضه لبلوغ هذه العناية، الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: ص213–214.

بحيث يجعل المتعارفين أشخاصا وأمما، يرتقون بتعاملهم مع سواهم إلى رتبة تعاملهم مع أديانهم، إذ يضفون عليه القدسية التي تتمتع بها قيمهم الدينية، متخذة صورتين[55]: 1-**عامة** تستمد قدسيتها **من قدسية الصفات الإلهية**،2-**خاصة** تستمد قدسيتها **من قدسية ذات الله نفسها**، وبموجب ذلك فالإنسان الكامل، من تجمعت لديه بين أرسخ تأصيل للتخلق(الكينونة)، وأوسع اتصال للديمومة، ومتى سلمنا بهذا الاتصال المزدوج، لزم أن الأمة المسلمة تضع أجوبة كونية تنوعا وتوسعا، وتدخل فيه أمم كل العوالم، وعلى أساسه تكون الأمة موصولة بغيرها من الأمم في أي عالم كانت، وبأي أفق كانت، وبين هذين الجهدين **مرتبة الجهد الارتقائي**، ويتخذ صورتين: 1-**جزئية** لا يبدل فيها هذا الجهد إلا في بعض الأفعال، بحيث تحقق تفعيلا جزئيا للإيمان،2-**كلية** يبدل فيها هذا الجهد في كل الأفعال، بحيث يحقق تفعيلا كليا للإيمان، فتجعل كيانه يتمتع بخاصية الاتصال بين المنصوص عليه، والمجتهد فيه[56].

المبحث الثالث: مناهج دراسة التراث الإنساني بين الوافد والأهلي؛

أثبت د.طه أن مطلب التراث ما زال قائماً، **من حيث** إنه يمثل **الهوية والذات**، **ومن حيث** إن علاقة الإنسان بالتراث...هي عملية **وجدانية** نحياها بكلياتنا، **و اضطرارية** لابد لنا من الدخول فيها، ومن يدعو إلى قطيعة التراث وتهميشه من دعاة "الحداثة"، يقعون في انحراف منهجي-حضاري، ذلك أن المعرفة الغربية تستند إلى تراث تحمل سماته وآثاره، برغم ما ينسب إليها من الموضوعية، والعلمية، والعقلانية[57]،أو الشمولية[58]والكونية، وهؤلاء الضائعون في التراث، يعجزون عن تبين النسبية والمحلية في ذلك التراث الغربي، بله نقده وتصحيح مناهجه ومعارفه، في وقت أصبح أهله يتجاوزونه ويبرزون حدوده[59].

وعلى هذا الأساس، انتقد د.طه المشاريع التي اشتغلت بالتراث العربي، من خلال إجراء مقابلة التراث بمفهومي الثقافة والحضارة، **فالثقافة** إنتاج خطابي وسلوكي، يستند إلى قيم قومية حية مرغوب فيها، **والحضارة** إنتاج خطابي وسلوكي، يستند إلى قيم إنسانية حية، أما **التراث** فجملة المضامين والوسائل الخطابية والسلوكية التي تحدد الوجود الإنتاجي للمسلم العربي، في أخذه بمجموعة من القيم الإنسانية حية كانت أم ميتة"[60]، ولقراءة النص التراثي يقترح **أربع قواعد**:**1**-الاعتناء بآليات النص التراثي، والتوسل بها إلى فهم مضامينه.**2**-اعتماد المستجدات في باب المناهج لاستخراج الآليات التراثية، وتحديث إجرائيتها.**3**-نقد وتمحيص الآليات المقتبسة من التراث الأجنبي، قبل تنزيلها على التراث العربي الإسلامي[61]،**4**-ازدواجية التنقيح والتلقيح بين الآليات الإسلامية والغربية، ويمثل كتاب(تجديد المنهج في

---

55 نفسه: ص213-214.

56 الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص216-215.

57 فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة،ص177.

58 نفسه، ص144.

59 تجديد المنهج في تقويم التراث، د.طه عبد الرحمن،ط3، 2007، المركز الثقافي العربي، ص13.

60 نفسه، ص 16.

61 فالعقلانية، مثلاً لا تصلح آلية لنقد التراث العربي الإسلامي، من حيث إنها مبنية على التجريد النظري، بينما العقلانية الإسلامية فمبنية على التسديد العملي، تجديد المنهج في تقويم التراث: 19.

تقويم التراث)،أهم كتاب في توظيف واستثمار تلكم القواعد المذكورة، إذ تبرز قدرة الكاتب على معرفة التراث من حيث محدداته الموضوعية ومقوماته الذاتية، على مقتضى موجبات النظر العلمي الخالص، بناء على البحث في الآليات التي تم بها إنشاء مضامين التراث، وتبليغها وتقويمها، عكس ما ذهبت إليه مشاريع قراءات معلومة، فقسمته أقساماً متعددة، وجزأته أطرافاً مفرقة، مع إعمال آليات الانتقاد والتفاضل بين عناصره بحجة الاستجابة لمتطلبات الحداثة وغيرها من المبررات الفكرانية (الإيديولوجية)المعلومة، **أما د.طه** فقد أثبت أن الخطأ التراثي عنده لا يقل عن صوابه ما عملنا على طلب أسبابه[62]، فأعمل النظر في الآليات الداخلية للتراث مركزاً على الآليات المنطقية واللغوية من غير إهمال للأسباب المضمونية الخارجية، ومثّل لذلك بآلية القلب،فيتم بموجبها تغيير أوضاع العناصر في تركيب المخصوص، تغييراً يجعل أولها آخرها وآخرها أولها، وهي تقرير اصطلاح لعملية مخصوصة، لا تختلف من زمكان إلى زمكان ولا من أمة إلى أمة، ومن هنا لا فائدة للبحث في تاريخية القلب. كما أن من جملة الآليات التي علق عليها بصرامة هو ينتقد الجابري الذي صاغ قواعد من قبيل،القطيعة، والنظام المعرفي و"البنية"و"اللامعقول، والاكسيومية[63]، فقد اعتبر "أن من واجبه تصحيح المعرفة وتنويع الإنتاج والاشتراك في طلب الحقيقة مع إلزام النفس بإتباع أفضل آداب الاعتراض المقصورة بين المتحاورين، والتزام قواعد النقد المعرفي الموضوعي[64]، وفي المقابل وضع قراءة تكاملية للتراث باعتبارها شرط كمال الذات، تتجه إلى البحث في الآليات والمضامين على اعتبارها كلاً متكاملاً لا يتحمل التجزيء، ووحدة مستقلة لا يقبل التبعية لغيره، فوضع لذلك محددات ثلاثة: **التداولي، التداخلي، التقريبي**[65].

المبحث الرابع: **التشهيد ونقض مسلمة التسييد؛**

من أبرز الآليات التي توسمت بها الحداثة في إقامة مشروعها الدنيوي، فصل المتصل، ففصلت العلم عن الدين، والفن عن القانون، والسياسة عن الأخلاق، وهي التي يسميها د.طه،الدنيانية[66]، فتكون العلمانية هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل السياسة عن الدين، والعلمانية هي الصورة الدنيانية التي اختصت بفصل العلم عن الدين،... ويبدو أن أشد هذه الفصول خطرا هو فصل الأخلاق عن الدين، إذ انعكس بشدة على صلة الأخلاق بالإيمان، فضلا عن صلة الدين بالإيمان، ففتحت الطريق لدعوى الاتصاف بأخلاقية بلا روحانية أو أخلاقية بلا ألوهية[67]، ناهيك عن التمتع بروحانية بلا دين، لذلك ارتأى تخصيص هذه الصورة البارزة بالدهرانية"إشعارا بأن فصل الأخلاق عن الدين ينزع عنها لباسها الروحي، ويكسوها لباسا زمنيا، وبهذا تكون الدهرانية أختا للعلمانية..والكل بنات

---

62 نفسه،19.

63 عبارة عن آليات منقولة،تم إقحامها في التراث بما لا يوافق بنيته في كليتها،فهي وضعت في أصلها لموضوعات مغايرة لموضوع التراث، وعلى مقتضى شروط مخالفة لشروطه، مما يشكك في صلابة استثمار مقرراتها في مجال الدرس التراثي، نفسه،ص 26.

64 نفسه، ص 26.

65 تجديد المنهج في تقويم التراث،ص 28.

66 بؤس الدهرانية، ص11.

67 نفسه، ص12.

الدنيانية، مع تمييزه للعلاقة بين الأخلاقية والدين بخاصية الالتزام المنعكس على الذات"[68]، فيتعين حينئذ التصريح بمسلماتنا الدينية بخلفيات مقاربتنا، مع اتخاذها معايير تحليلية وتقويمية، نعرض عليها أشكال الدهرانية التي تقف عليها، مع الاقتصار على التي لا تعادي الدين المنزل، باعتبارها تحُدّ أدنى قدر من المسلمات الدينية في تعاطيها الفصل بين الأخلاق والدين مع الحقيقة الإيمانية[69]، ويحصر ها في ثلاثة مسلمات:**1-تبدل الدين**، ومقتضاها أن الدين المنزل يتخذ صورتين، فطرية، نزل بها هذا الدين أول ما نزل إيمانا وأعمالا على النبي المرسل، وهي تتحد مع فطرة الإنسان باعتبارها ذاكرة أصلية تحفظ آثار سابق اتصالها بالغيب، وهذا يعني أن الوحي المنزل شرط ضروري في الصورة الفطرية، ووقتية، يتخذها الدين في كل فترة...،تشهد ترسبات اعتقادية وتصورية، وتأثيرات مؤسسية وتقنية، كل هذا يبعده قليلا أو كثيرا عن أصله الفطري، ويحد من إبداعية روحه ونورانية رسالته، وهذا يعني أن العنصر الروحي شرط ضروري في الصورة الوقتية**[70]**.**2-التخلق المزدوج**:الصورتان المذكورتان آنفا للدين، تختص بوجهٍ من وجوه الصلة بالأخلاق، فالأصل في الفطرية، أن ينطلق الدين من داخل الإنسان متجها إلى خارجه، بحيث يورثه ابتداء أخلاق الباطن، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الظاهر، بينما الأصل في الوقتية، أن ينطلق الدين من خارج الإنسان متجها إلى داخله، بحيث يورثه ابتداء أخلاق الظاهر، ثم يجعله يبني عليها أخلاق الباطن**[71]**.**3-الآمرية الإلهية[72]**،فما أمر به الإله من الأعمال خيرٌ وعدلٌ، سواء أعقل المؤمن عللها أم لم يعقلها، وما نها عنه شرٌّ وظلمٌ، سواء أعقل مقاصدها أو لم يعقلها، وإن إتيان المأمورات يحقق بالضرورة تخلقه، وإتيان المنهيات يحول بالضرورة دون تخلقه.

والمتأمل في الفكر المسيحي،منذ ق18،يلاحظ إصابته بآفتين عظيمتين: اللاعقلانية أو الخرافة[73]، والحمية أو اللاتسامح[74]، وهذا ما حمل الدهرانيين لوضع صيغ للفصل بين الدين والأخلاق، أحصى د.طه منها أربعة:

1- **النموذج الطبيعي**: خير من يمثله جون جاك روسو، مفصلا أفكاره كاملة، ضمن رسالة ضمنها في كتابه **إيميل**، وعنونه

بعقيدة قسيس سافوا**[75]**، مقيما تضادا بين الدين الطبيعي والدين المنزل، وبين الدين الخصوصي(الطبيعي)،والدين العمومي (دين الآباء)[76]،لكن من الخطأ أن نعتبر أن الدين الطبيعي يطابق الصورة الفطرية للدين المنزل،...، ذلك أن

---

68 الحق الإسلامي للاختلاف الفكري،ص78-79، وفقه الفلسفة1، ص236.

69 بؤس الدهرانية، ص32.

70 روح الدين، ص 85، بؤس الدهرانية، ص32.

71 روح الدين، ص 103-104.

72 نفسه، من، ص 368 الى371.

73 La Philosophie des Lumières ; Ernst Cassirer,(1874-1945).Edité par Fayard. Paris 1983; pp175-177

74 After God; Mark C. Taylor, The University of Chicago Press, 2008, pp97

75 بؤس الدهرانية:ص35.

76 نفسه،ص50.

الدين الطبيعي عند روسو لا يأخذ بالوحي شاكا فيه، بل ينكر أن يكون الإله قد أنزل كلاما بواسطة ملك، فضلا أن يكون قد اصطفى أحدا بكلامه[77]، بل ينكر مبدأ الخلق، لأنه جمع بين العدم والوجود[78]، هذا عن المسلمة الأولى، **وفي الثانية**: **يرى روسو** أن القانون الإلهي الذي ينظمه الدين الطبيعي، قانون أخلاقي صريح وأنه مبثوت في القلب[79]، وأن ضمير الإنسان هو الذي يرشده، فقد يخطئ العقل لكن الضمير لا يخطئ، وهذا يعني أن روسو يقرن الدين الطبيعي بأخلاق الباطن، مع أن هذه الصورة عند د.طه تقابل الوقتية، فلا ينبغي التسليم لها حتى يعود الدين المنزل إلى صورته الفطرية[80]. **لتبقى الأخيرة**، حيث **ينكر روسو الوحي والرسالة**، ومن يشك في الوحي أو ينكره يلزمه أن يكون منكرا للآمرية الإلهية[81]، بله تسليمه بالتعاليم الإلهية الدينية المنزلة، فيختزل الشعائر كلها في أعمال القلب، ويختزل أعمال القلب في عمل واحد وهو التناغم باللسان،دون الدعاء، وإذا ثبت أن **روسو** لا يقول بالآمرية الإلهية، وجب أن يقول بأن الآمرية للإنسان وحده[82]، فأسند للضمير صفات تسند أصلا للإله"يأيها الضمير أنت الغريزة الإلهية، والصوت العلوي الذي لا يفنى، أنت الهادي الأمين لكائن جاهل ناقص، لو أنه عاقل وحر، أنت الحاكم المعصوم الذي يحكم على الأعمال بالخير والشر، جاعلا الإنسان أشبه بالإله، فبفضلك كمال طبيعته وتخلق أعماله، فهكذا يخاطب الضمير[83].

2- النموذج النقدي: أفضل من يمثله ايمانويل كانط، ضمن كتابيه،الأسس ماورائية الأخلاق[84]، والدين في حدود العقل[85]،

وهذا النموذج **يميز** بين الدين الطبيعي والدين المنزل، والدين الطبيعي والدين العالِم[86]، **كما يحدد** المواقف المتخذة من الدين الطبيعي، **فيرى** أن العقلاني هو الذي يدعي بأن الدين الطبيعي وحده هو الدين الضروري للأخلاق، وهو على نوعين:1-طبيعي ينكر الوحي،2-خالص يسلّم بإمكانية الوحي، لكنه يرى أن الدين لا يشترط معرفة الوحي، ولا التسليم بوجوده، ويقول موقفي **إني عقلاني خالص**[87]. **هذا عن المسلمة الأولى، وفي الثانية يسمي** كانط أخلاق

---

77 Profession de foi du vicaire savoyard ; Jean-Jacques Rousseau, Edition de Bruno Bernardi Dossier de Gabriella Radica, Edition avec dossier Flammarion,2010: pp98-99-101-105-112.

78 **روح الدين:ص81-82.**

79 بؤس الدهرانية، ص49.

80 نفسه:ص50.

81 نفسه، ص57.

82 انظر مفهوم التغييب في كتاب روح الدين، الفصل الثالث.

83 بؤس الدهرانية، ص59.

84 Fondements de la métaphysique des mœurs ; librairie Delagrave. Paris1962.

85 la religion dans les limites de la simple raison ; librairie philosophique, J. Vrin, Paris,1968.

86 للنظر في موقف د.طه، بؤس الدهرانية، ص38..

87 روح الدين،ص 29، بؤس الدهرانية، ص39.

الباطن بالأخلاق الداخلية(ضرورية)، وأخلاق الظاهر خارجية (عارضة)[88]، **لتبقى معنا الثالثة،** حيث **شغله تأسيس الأخلاق،ف**"لما كانت[الاخلاق]تتأسس على مفهوم الإنسان...لم تعد بحاجة، لا فكرة كائن آخر أعلى لكي يعرف الإنسان واجبه...ولا تحتاج البتة إلى الدين، ولكنها بفضل العقل العملي الخالص تكتفي بذاتها"[89]، وبهذا صيّر الآمر متمثلا في **الإرادة** يخاطبها مخاطبة الاله، ف"ليس كل ما يمكن تصوره موجودا في العالم، وحتى خارج العالم على وجه العموم، شيء يمكن اعتباره طيبا بلا قيد،...إن ما يجعل الإرادة الطيبة بهذا الوصف ليس أعمالها أو نتائجها، وليس قدرتها على الوصول إلى هذا الهدف أو ذاك، وإنما فعل الإرادة وحده، أي أنها في ذاتها طيبة"[90]،أي **فعل الإرادة ينزل منزلة الآمر الإلهي**[91].

3- **النموذج الاجتماعي**: يمثله إيميل دوركايم[92]، في كتابه **التربية الأخلاقية**[93]، وهذا **النموذج** يقيم تقابلا بين الدين الأخلاقي

والدين المنزل، **بجامع القداسة**[94]، حيث"تأبى أن تقتبس المبادئ التي تنبني عليها الأديان المنزلة، والتي لا تعتمد إلا على الأفكار والمشاعر والممارسات التي يتبع العقل وحده، أو في كلمة واحدة هي التربية العقلانية الخالصة"[95]،كما يقيم تضادا بين الأخلاق الدينية والأخلاق الاجتماعية[96]. **لينتقل بنا د.طه للمسلمة الثانية، حيث** يرى **دوركايم** أن"كل الأخلاق تكون خارجية، لأنه سينظر إليها كظواهر اجتماعية، يتناولها البحث العلمي الموضوعي، يعني أن أخلاق الباطن تابعة للظاهر[97]، **لتبقى الثالثة: دوركايم يعتبر** أن الأخلاق الدهرية لا بد أن تستمد **سلطتها من المجتمع** باعتباره كيانا مستقلا، فهو"كالإله بالنسبة لعباده، فالإله هو قوة أعلى من الإنسان **تأمره وتستعبده،** فكذلك المجتمع له نفس العلو علينا"[98]، فهو"الإله المغيث الذي **يضحي المؤمن لأجله وهو فرح**"[99].

---

88 بؤس الدهرانية،ص51.

89 la religion dans les limites de la simple raison, pp21.

90 Fondements de la métaphysique des mœurs; P87-89.

91 بؤس الدهرانية،ص61.

92 أحد دعائم الجمهورية الفرنسية الثالثة، تبنى تعليما دهريا للأخلاق،بؤس الدهرانية،ص42.

93 -L'éducation ; Emile Durkheim ; avertissement de ... Publication: Paris ; Presses universitaires de France, 1974, cop.

94 -détermination du fait moral: Emile Durkheim ; 2012 Fr scr.com(doc); p27. http://classiques.uqac.ca/classiques/Durkheim_emile/textes_2/textes_2_09/fait_moral.html.

95 L'éducation morale: Emile Durkheim; p3

96 بؤس الدهرانية،ص45،

97 بؤس الدهرانية،ص53-54.

98 -Laïcité, fait religieux et société. Retour à Durkheim ; Pierre Hayat, Archives de sciences sociales des religions,2007,137, p. 9-20.

99 L'éducation morale; Emile Durkheim; p78.

4- **النموذج الناسوتي**:وضع **فيري،الناسوتية الثانية**[100]في كتابيه: الإنسان الإله، وثورة الحب[101]، مقابلا **الدين الفلسفي**"

باعتباره استعدادا ماورائيا ملازما للإنسانية لا ينفك عنها-الحاجة إلى الغيب"، **والدين التاريخي**" بوصفه تنظيما اجتماعيا وسياسيا، مرتبطا بلحظة تاريخية مخصوصة، تتميز بقانون من خارج إرادة الانسان[102]، ويخضع تنظيمها للتدهير التدريجي، أو ما يسميه **التأنيس الإلهي**[103].

يرى **فيري** أن الفكر الفلسفي بعد-المسيحية، أسهم بقوة في هذا التأنيس، من خلال"محاولة لإعادة ترجمة مفاهيم الدين المسيحي الكبرى في خطاب دهري"، مستشهدا بالقيم التي تضمنها **إعلان حقوق الإنسان**، وهو في أكثر الأحيان ليس سوى المسيحية مدهرنة ومعقلنة[104]، **وفي المسلمة الثانية** يفرق **فيري** بين نوعين من الأخلاق:**أخلاق الواجب**[105]،**وأخلاق الخلاص**، وتدخل فيها كل"نوائب الدهر"، وهكذا مهما أحسن في الأداء، فلن يدفع عن نفسه هذه النوائب التي أدرجها ضمن مسمى **الروحانيات الدهرانية**[106]، إلا أن هناك فكرة خطيرة في فكر **فيري**، مفادها **دهرنة المفاهيم الدينية، كالإله مثلا**، وألحقه **بالتعالي الافقي**[107]، فتكلم عن الله تعالى لا مفارقا للوجود، وإنما **تعال مقارنا للموجودات**،"**فلو لم يكن البشر..آلهة على نحو ما، لن يكونوا كذلك بشرا**[108]،""إذ لا يعود الانسان...مخلوقا من مخلوقات الاله، وانما يصير الإله مسلمة، أي فكرة في عقل الانسان[109]، **لتبقى الثالثة: فقد ذهب فيري بناسوتيته الثانية أبعد مما ذهبت إليه الناسوتية الأولى**، وهي ناسوتية ق17وما قبلها، في إقامة الإنسان مقام الإله، بل جعله يزدوج به، واضعا مصطلحا مركبا **وهو الإنسان الإله**، ويقول ليدل به على **الآمر الآدمي، مستبدلا به الآمر الإلهي**"الناسوتية ليست بالتي تلغي الروحانية، بل أنها على العكس من ذلك توصلنا لأول مرة في التاريخ إلى روحانية أصيلة تخلصت من بهارجها اللاهوتية، وتأصلت في الإنسان نفسه، لا في تصور عقدي

---

100 بؤس الدهرانية، ص46.

101 L'homme-Dieu ou le sens de la vie; Luc Ferry; Grasset, Paris,1996 ; et ;La révolution de l'amour: Pour une spiritualité laïque, La sagesse des mythes Luc Ferry,Plon 2012.:

102 LE RELIGIEUX APRES LA RELIGION, FERRY LUC, GAUCHET MARCEL, PARIS, GRASSET, 2004 ;P22-30.

103 -La révolution de l'amour Pour une spiritualité laïque ;p188-189.

104 Le religieux après la religion, p32.

105 La Sagesse Des Modernes ,Dix Questions Pour Notre Temps; André Comte-Sponville Et Luc Ferry; Paris, Robert Laffont ,1998, pp222.

106 بؤس الدهرانية،ص55.

107 نفسه،ص55.

108 L'homme-Dieu ou le sens de la Vie, p241.

109 .LA SAGESSE DES MODERNES,P23

للاهوتية"[110]، كما أن"آثار الإله الإنسان أو الإنسان الإله يدل على التقديس الذي يعزى إلى القيم التي يستعملها **الإنسان، مركزا على قيمتين:التضحية والحب**[111].

اتفقت النماذج الأربعة على اتخاذ الآمرية الآدمية بديلا، وقد أثمر ذلك فصلا للأخلاق عن الدين، من حيث رجوعه في نهاية المطاف إلى فصل الدين عن نفسه، ومرد ذلك كله"الجهل بالقدر الإلهي"[112]، **من حيث**:

1. **التصور الخارجي لعلاقة الإله بالإنسان**:"ساد الاعتقاد لدى الدهرانيين، أن علاقة الإله بالإنسان تستقل بالإنسان عن كل ذات خارجية متسلطة، أو متدخلة، حتى يدرك رشده ويجد هديه"[113]، ومن ثمة"**فمقولتي الخارج والداخل** مقولتان مكانيتان يتنزه عنهما الوجود الإلهي، ثم إن الخارج لا يقترن بالضرورة بالقهر أو بالتسلط"[114]،..."فالأصل في صلة الإله بالإنسان...**المعية**[115]،...**والرحمة**[116]

2. **التصور التجزيئي**: لا يأخذ الدهرانيون بكل صفات الكمال التي يتصف بها الإله، ...، فهم إن وصفوا الاله بالعليم جعلوا

الإنسان يشاركه في سعة العلم،"والحال إن هذا التبعيض للصفات **يضيق الأفق القيمي للإنسان** المأخوذة من الكمالات الإلهية التي يتصورها الإنسان،...، كما أنه **يفقد التوقير للذات الإلهية"**، وعلامة ذلك أنهم أجرأ الناس على حرمة الذات الإلهية، وأكثرهم تطاولا على أسمائها وأوصافها[117]"، كما **لا يأخذون بكل ما جاء في الكتب المنزلة،**"..وهكذا"يسلط التجزئ على الكتب المنزلة على السوية بنفس الروح النقدية، مع البناء على نفس المسلمات، سواء تعلقت بالمناهج المستعملة أو بالأديان المنتقدة،..."،"فالدين الحق يتمتع بحدود ضبط كتابة أكثر مما يتمتع به الدين السابق...، كما أن اللغات التي وصلت به هذه الكتب قد تختلف عن اللغات التي نزلت بها،....،كل ذلك يوجب أن مدى النقد في حق الدين المنزل السابق أورع من مدى النقد في حق الدين اللاحق، لكن الدهرانيين أبوا إلا إن يتجاهلوا هذه الفروق الموضوعية، اعتقادا بأن هذه الأديان كلها باطلة،...، أو تمسكا بأفضلية الدين الخالص، أو تقليدا لغيرهم[118]...، حتى ذهبوا... إلى القول"أن مثل القران الكريم في الإسلام، كمثل عيسى في المسيحية، فكما أن

---

110 L’homme-Dieu ou le sens de la vie; p173.

111 بؤس الدهرانية، ص67.

112 نفسه، ص71.

113 نفسه، ص72.

114 نفسه، ص72.

115 المعية الإلهية للإنسان معيتان،الآينية والعينية، روح الدين، ص 394، بؤس الدهرانية، ص73.

116 بؤس الدهرانية،ص73، روح الدين، ص 394.

117 بؤس الدهرانية، ص74.

118 بؤس الدهرانية، ص76.

عيسى تجسيد للإله، فكذلك القرآن تجسيد للإله، بحجة أن المسيح كلمة الله، والقران كلام الله"[119]،"وهذا التشبيه أسخف من أن يتأمل إليه"[120]

3. **التصور التسيدي**: يعتقد الدهرانيون أن الإنسان يملك ويسود ويربُّ،كما يملك الإله ويسود ويرب[121]، وهذه الصفات لا

تلبث أو تورث الإنسان غرورا يجعله **ينازع الإله في تربه**[122]**، وتدبيره**[123].

4. **التصور التجسيدي**: منذ ق18سيطر مفهوم التجسيد على الفكر الغربي ...، فأخرجت مقولات ذات صبغة دهرانية،

ترجع إلى الثقافتين اليونانية واللاتينية[124]، من حيث مقاربة الإنسان للإله **تشبها، واشتراكا في الخلق**، وقد فصل **فيري التشبه جاعلا إياه على** قسمين: **تأنيس الإله**[125]**–وتأليه الإنسان**[126]، متأثرا بنصين **وضعهما نتشه**"ألم يستمعوا بذلك الرجل الأحمق الذين أوقد فانوسا في واضحة النهار، وأخذ يعدو في فناء السوق ويصرح بغير انقطاع:أبحث عن الإله...!أين الإله؟سأقول لكم أين هو: إننا قتلناه، أنا وأنتم، كلنا قتلناه...لقد مات الإله، ويبقى الإله ميتا**!** ونحن الذين قتلناه، فكيف نسلي أنفسنا، نحن أكبر القتلة؟ فأقدس ما ملكه العالم إلى الآن،أريق دمه بخناجرنا، فمن سيسمح أيدينا من هذا الدم؟وأي ماء يمكن أن يطهرنا؟ وأي طقوس ينبغي أن نخترع؟ أليس هذا العمل الكبير أكبر منا بكثير؟ ألا ينبغي أن نصير نحن بأنفسنا آلهة، حتى نبدو وكأننا نبدو نستحق هذا العمل"[127]. وبهذا الشكل أخذ المحدثون هذا الجزء الأخير **فإذنوا في الاشتراك**، المتضمن معنيان:**تنقل صفات الاله الى الانسان، ورفع بعض الصفات التي تختص بالإنسان إلى رتبة الصفات الالهية**، وقد أوضح د.طه"كيف إن النماذج الأخلاقية الدهرانية الأربعة تنكر الآمرية الإلهية، وإذا بطلت تصوراتهم، لزم أن يبطل القول بالفصل بين الأخلاق والدين، ويترتب على أنه إذا كان ثمة **نموذج أخلاقي يسلم بالآمرية الإلهية**، ينبني على تصور لعلاقة الإله بالإنسان، يكون معارضا للتصورات الدهرانية، ويطلق عليه"النموذج الائتماني"وهو اجتهاد ينبني على أصول أربعة، وكل مبدأ أو أصل يعارض خاصية واحدة على الأقل من التصورات الدهرانية المعروضة[128].

---

119 http://www.philopol.ulg.ac.be/telecharger/textes/ed_morale_1_et_ethique_ph.pdf:p6.

120 بؤس الدهرانية، ص77.

121 نفسه، ص78.

122 نفسه، ص78-79-80.

123 نفسه، ص80-81-82.

124 نفسه، ص83

125 نفسه، ص84

126 نفسه، ص85.

127 الشذرة 125من شذرات كتاب الفيلسوف الألماني، فريدريك نيتشه، المعرفة الجذْلى–انظر بؤس الدهرانية، ص85

128 بؤس الدهرانية، ص93.

المبحث الخامس: النسبة الإئتمائية والتحرر الروحي[129]

أقر النموذج الائتماني بالآمرية الإلهية، والشاهدية[130]،جاعلا منهما أساس عملية التخلق الإنساني، ف،"الآمر الإلهي لا يأمر أو ينهى فحسب، بل يرى ويشهد الأعمال التي يأتيها المأمور، وهو لا يشهد ظاهرها فحسب، بل يشهد أيضا خفي باطنها، حاكما عليها بالصلاح فيقبلها أو بالفساد فيردها،...وهكذا، فالإنسان يتخلق بحصول الشهادة الإلهية التي تأتيه بالفضلين"فضل النظر الإلهي،وفضل الحكم الإلهي"، ثم إن أفضال الشاهدية الإلهية ليس عندها حد تقف عنده، فقد تورث الإنسان بدوره شاهدية على قدر طاقته، فقد يأتمر الإنسان بما أمر، وينهى عما نهي عنه، ويستحضر في ذات الوقت أن يشهد بقلبه أن الحق سبحانه يشهده، والحال أن تعلق شهادة الإنسان بشهادة الإله يرفع تخلقه درجة، لأن الحق سبحانه الذي لا يغيب عنه شيء يشهدها المتعلق بشهادته عليها، فيكون تزكية للإنسان فوق تزكية عمله، وإذا كانت هذه الشاهدية الإلهية عامة تشمل بنظرها وحكمها جميع أعمال المخلوقات، فإن هناك شاهدية خاصة وأفضالها أعظم، فقد يحظى الإنسان من الحق سبحانه بنظر خاص وحكم خاص، يدرك بهما مزيد التقرب إليه متقربا منه، بحيث تصير العلاقة الشهادية بينه وبين الإله علاقة تقرب، يذهب معها الشعور بقهر الأوامر الإلهية ومشقتها، ويحل معها بالاسترواح والأنس، ومن ثم فإن شعور الإنسان بالشاهدية تنزله رتبة تزيد على رتبة شعوره بالآمرية درجة، وعلى قدر شعوره بالشاهدية يكون ترقيته من مكابدة العلاقة المتمثلة في الأوامر والنواهي،إلى التنعم بالود التي تورثه التقرب بهذه الأوامر والنواهي[131]، وهكذا فإن النموذج الائتماني بمبدأ الشاهدية يجعله يتوصل إلى أصول غير مسبوقة، رتبها د.طه كالآتي:

– القيم الأخلاقية تتحول إلى معان جمالية، معرفية

لما لم تتفطن النماذج الدهرية إلى الخصوصية الأخلاقية لمبدأ الشاهدية، فقد فاتها إمكانية إدراك هذا التحول الجمالي للقيم والمعاني الأخلاقية، وظلت تنظر إلى الأوامر والنواهي الإلهية، على أنها مطالب خارجية تقهر إرادة الإنسان، فبادرت إلى إنكار الآمرية الإلهية، وإقرار الآمرية الآدمية بديلة منها. [132]

– اتصال الدين بالعالم: اتصال آيات، لا اتصال ظواهر[133]

ينفي النموذج الائتماني نفيا تاما الصفة الخارجية عن علاقة الإنسان بالإله، ويثبتها لعلاقة الإنسان بالدين كممارسة متصلة بالعالم، ...،فالعالم والدين مجموعتان من الآيات، لا مجموعتان من الظواهر، ...فالآية تدل على الشاهد الأعلى، كما أن إدراك القيم والمعاني الأخلاقية لا ينفد إليها إلا من فتح بصيرته، قدر فتحه لبصره. أما

---

129 روح الدين، ص 469.

130 صفة الله الخاصة بشهوده لكل شيء وشهادته على كل شيء، نفسه،ص 382.

131 بؤس الدهرانية،ص94.

132 -حوارات من أجل المستقبل، ص 143-144، بؤس الدهرانية،ص94.

133 -انظر بتوسع في هذا الأصل،الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ص 18-19-20.

الظاهرة، فقد قرر الدهراني تجريدها من الدلالة المعنوية[134]، ويتجلى الاتصال الآياتي في حقيقتين:1-أن الإنسان موجود في العالم وجود آية، فكذلك هو موجود في الدين وجود آية، ولما كان وجوده في العالم هو من وجود من أُعطي له هذا العالم، فكذلك كان وجوده في الدين، هو وجود من أُنزل عليه هذا الدين. فنزول الدين كعطاء العالم، وهكذا فالوجود الآياتي في الدين كالوجود الآياتي في العالم، يصدق عليه ما يصدق على مثله[135]، وكذلك الشعور، فكما أن شعور الإنسان متعلق بالعالم، بوصفه مجموع الآيات التكوينية، فكذلك شعور الإنسان متعلق بالدين بوصفه مجموع الآيات التكليفية، ولما كان شعور الإنسان بالعالم هو شعور من يخرج إليه، فكذلك شعوره بالدين هو شعور من يعرج إليه، فالعروج إلى الدين كالخروج إلى العالم، وهكذا، فالشعور الآياتي بالدين كالشعور الآياتي بالعالم، يصدق عليه ما يصدق على مثله[136]. فإذن، نرى أن الشعور الآياتي، والوجود الآياتي يجمعان بين العالم والدين، حيث لا انفصال بينهما. **2**–وهي مظهر من مظاهر الانفصال الآياتي، فعلاقة الإنسان المزدوجة بالدين والعالم، أقوى من أن تكون مجرد علاقة بطرفين متشابهين مستقلين، وإنما علاقة بطرفين متلازمين، تلازم الآيات الظاهرة والآيات الباطنة، ولا آية ظاهرة بغير آية باطنة، ولا آية باطنة بغير آية ظاهرة، وتوضيح ذلك: أن العالم الذي جُعل آيات منكشفة ومُشاهَدة هو عبارة عن ظاهر الدين، وأن الدين الذي جُعل آيات مُحكمة ومتشابهة هو عبارة عن باطن العالم. وهكذا، فمن حيث الوجود الآياتي، فإن عطاء العالم هو ظاهر نزول الدين، وفي المقابل، إن نزول الدين هو باطن عطاء العالم، ومن حيث الشعور الآياتي، فإن الخروج إلى العالم هو ظاهر العروج إلى الدين، وفي المقابل، إن العروج إلى الدين هو باطن الخروج إلى العالم[137]، يلزم من هذا أن الدين لا ينحصر في تدبير أخلاق الفرد،كما يصر العلماني اعتقاده...ولا حتى في تدبير أخلاق المجتمع، كما يذهب الدهراني إلى ذلك، وإنما الدين يتسع إلى تدبير أخلاق العالم كله، بل إن هذا التدبير الأخلاقي للعالم هو الأصل في الدين، وتدبير ما دونه فردا أو جماعةً إنما هو متفرع عليه، وبينٌ أن تقديم حفظ العالم من شأنه أن يجنب الإنسانية من ألوان الفساد ما لا يمكن تجنبه، ولولا الصفة الآياتية التي تجمع الدين بالعالم، لما وجد الإنسان نفسه وقد صرف الدين كلا أو بعضا، مضطرا إلى أن يضع أسئلة وجودية، ملحا في طلب الجواب عنها، كأن يسأل عن معنى وجوده؟ وقيمة سلوكه؟ ومصير حياته؟، فهاته الأسئلة الكبرى لا يمكن الإجابة عنها إلا في سياق الوجود العالمي للدين،وهكذا يتضح، أن **نموذج الائتمان**، كما أنه يأخذ من مبدأ الشاهدية بنوعيها الإلهي والإنساني، فإنه كذلك يأخذ بمبدأ الآياتية بنوعيها التكويني والتكليفي، بل إن أخذه بالشاهدية يلزم منه أخذه بالآياتية، **فالشاهد الإنساني لا يشهد إلا الآيات، ولا آية بدون دلالة على الشاهد الأعلى**"[138].

[134] -بؤس الدهرانية،ص95.

[135] - نفسه، ص96.

[136] نفسه، ص97.

[137] بؤس الدهرانية،ص97.

[138] الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري: ص 51-52. بؤس الدهرانية،ص97.

– الأشياء كلها ودائع عند الإنسان[139]

يقر النموذج الائتماني، أنه لا سبيل إلى حفظ الصلة بين العالم والدين، إلا بأن نقلع عن عادتنا الدهرية في النظر للأشياء من جانب نسبتها إلى أنفسنا، وبأن نجريها على العادة التي تناقضها، وهي نسبتها إلى بارئها الشاهد نسبة مطلقة روحية صريحة[140]، فيصبح ما تملك آية تكوينية، وملكك لها آية تكليفية، وكلتاهما تدل على الشاهد الأعلى للإلهي، فتُشهده قبل أن تَشهدها، وتتعامل معه قبل أن تتعامل معها، بل تتخذه سبيلا إلى هذا التعامل الثاني...، وهذا التمليك الإلهي الذي يورث الإنسان تخلقا متميزا، هو بالذات مقتضى الإيداع، ف"...كل ما يوكل الخالق إليك رعايته يقتضي حقوقا لك وعليك، إلا أن التمتع بحقوقك فيه موقوف على أداء الحقوق التي عليك بشأنه"[141]. ومن هنا فنموذج الائتمان الذي يقوم على حفظ الصلة الآياتية بين العالم والدين يحررنا من التعامل الامتلاكي الاستهلاكي للأشياء، ليجعلنا ننهض بمسؤوليتنا في حق هاته الأشياء،...على أنها آيات دالة عليه، كما هو شاهد لها وعليها،... واتخاذنا للإله واسطة بيننا وبين الأشياء"،"يرفع التخلق الذي يورثه التعامل معها إلى رتبة في التخلق الروحي الذي يصلنا بالأفق الأعلى مترقيا بنا في مدارك الكمال"[142].

الأخلاق مأخوذة من الفطرة[143]

يُقيم النموذج الائتماني الدليل على أن دعوة التجسيد تُصادم حقيقة الفطرة، إذ الأصل في نشأتها هو الخطاب الإلهي لأرواح الآدميين في عالم الغيب، لأنها تحفظ ذاكرة شهادتها للإله بالوحدانية،كما تحفظ شهادة الإله على هاته الشهادة، وبمقتضاه، كانت الأخلاق التي تورثها الصورة الفطرية للدين، أخلاقا روحية، من حيث مآخذ قيمها، ومن حيث توسطها للشاهد الإلهي، أخلاقا ائتمانية، وتوسلها به، لا ليقف عند حد رؤية أنه شاهد لها وعليها، بل يتعداه إلى رؤية أن هذا الشاهد الأسمى موصوفا بكل أسمائه الحسنى، وأن هاته الأسماء هي مَعين كل القيم الخلقية والمعاني الروحية[144]. لكن هاته الصورة الأولى لا تلبث أن...تفصل عنها فتحل محلها صورة وقتية،...فلا يشهد أهله آيات فيما يعملون، ولا يتوسطون بالشاهد الإلهي فيما يملكون، ولا يقفون على أوصافه فيما يشهدون، بالقدر الذي كان يفعله الأولون، ولا يلزم من هذا ما ذهب إليه الدهرانيون، لاسيما دعاة النقد التاريخي وفلسفة التاريخ، بأنه ليس بالإمكان الانتقال من أخلاق الصورة الوقتية للدين إلى أخلاق الصورة الفطرية، بحكم أنها في حكم المفقود، ف"هاته الصورة يمكن أن نعود إليها بشروط:1- كل دين يختص بزمن أخلاقي محدد،2-الأديان تختلف فيما بينها من حيث الفرق الذي يفصل بين صورتيها:الفطرية والوقتية،3-الانتقال من الدين الوقتي إلى الدين الفطري يتم بطريق العمل.4-

139 روح الدين: ص 470.

140 نفسه،الفصل الثالث.

141 بؤس الدهرانية، ص99.

142 بؤس الدهرانية، ص.100، روح الدين، ص 469-470-471-472.

143 روح الدين، ص 283-284-285

144 بؤس الدهرانية، ص101.

الانتقال العملي لا يحصل للمجتمع برمته، وإنما يحصل لأفراد متميزين من أعضاء استطاعوا أن يتخلقوا بمعاني الشهادة والأمان[145].

– الدين بجمعيته وكلياته أخلاق[146]

يقر النموذج الائتماني أن **الدين المنزل أخلاق كله**، ذلك أن إنسانية الانسان تتحقق بأخلاقيته المسدّدة، وبجمعيته التي توجد في جمعية الدين، والاستدلال على هذه الدعوى يتضمن شقين:1-البناء على العلاقة الآياتية بين العالم والدين[147]، وهي توصلنا لنتيجتين،-أن أسماء الصفات تجليات كونية، كما أن الاحكام المنزلة آيات تكليفية تقترن بمقاصد أخلاقية وآفاق روحية،-البناء على الشاهدية الإلهية[148]، توصلنا إلى **نتائج ثلاثة**،1-الإيمان والعبادة أخلاق روحية،2-الإيمان والعبادة ينزلان منزلة الأصلين الأولين من الأصول الدينية التي تبنى عليهما أعمال الدين كله،3-الإيمان والعبادة هما الغايتان اللتان خلق لأجلهما الانسان، حتى تصبح حالة وجدانية وسلوكية ملازمة لإدراكاته وسلوكياته كلها، ولعل هذه الحقيقة الدينية التي تجعل الدين كله أخلاقا، هي التي حملت الدهرانيين على أن ينشؤوا أخلاقا اتخذوا لها صورة الدين"[149]، وهكذا وضع روسو أخلاقا أسماها "الدين الطبيعي"، ووضع كانط أخلاقا أسماها"الدين العقلي"، وضع دوركايم "دينا اجتماعيا"، ووضع فيري "دينا فلسفيا"، فإذا سلمنا على كل ما وضعوه أخلاقا، فلا نسلم لهم أن تكون أخلاقا من جنس الأخلاق التي جاءت بها الأديان المنزلة، أي الأخلاق الروحية[150]، وبيان اعتراض د.طه"أن القصد بأديانهم الأخلاقية ليس التقرب لله، و إنما التقرب إلى أفراد البشر، إما بعضا أو كلا، ثم إنهم يرون في التقرب إلى الإله بالإيمان والعبادة ضلالة وعماية،كما إن هذه الأديان الدهرية لا تكسب الإنسان إلا أخلاق الظاهر التي تفيد في معاملته مع الآخرين، ولا أضر على الإنسان من أن يقع فيما يسميه د.طه بالتخلف الأخلاقي وهو تخلف في إنسانيته، كما إن هذه الأديان تسعى إلى تحقيق تسيّد الإنسان بدل تسيّد الإله: فالأصل في الأخلاق الدهرانية أن تكون أخلاقا نفسية، تفقد وصفها الروحي الأصلي وتكسب وصفا نفسيا، لأنها قطعت عن أصولها الشاهدية:إيمانا وتعبد[151].

خـاتمـــة

في الختام، نذكر بأمهات الحقائق التي توصلنا إليها في هذه الدراسة،التي خصصناها لتجلية معالم صورة التسهيد الإنساني في فكر د.طه، قدمنا من خلاله بعضا من مشروع الشيخ الجليل في التجديدي الفلسفي، بناء يصلح أن تؤسّس لأجله مدرسة جديدة في الفكر الإنساني، هدفها الارتقاء بالإنسان من حضيض العلمانية الغافلة إلى فلسفة راقية قائمة على فلسفة الائتمان في صورتها المكتملة، ولعل أبرز النقاط التي يمكن أن نستخلصها:

---

145 بؤس الدهرانية، ص102-103.

146 روح الدين، ص77-78-79.

147 بؤس الدهرانية: ص104.

148 نفسه،ص104.

149 L'éducation morale: Emile Durkheim ; p5-7.

150 بؤس الدهرانية، ص106.

151 نفسه،ص107.

النموذج الائتماني اختص بالأخذ بمبادئ الأخلاق الخمسة[152]

1– مبدأ الشاهدية، فيخرج الإنسان من مشقة التخلق إلى متعة التخلق، ناقلا قيما أخلاقية إلى رتبة القيم الجماعية[153].

2– مبدأ الآياتية، مخرجا الدين والعالم من طيف الظواهر وانفصالها، إلى سعة الآيات واتصالها.[154]

3– مبدأ الإيداعية، فيكون كل ما خلق الله،من أجل الانسان هي ودائع أودعها إياه، يتملكها كيف يشاء..شريطة أن يصون

حقوقها.[155]

4– مبدأ الفطرية، فيردّ التخلق الظاهر إلى أصوله في أغوار الباطن، مستبدلا بالتخلق النفسي التخلق الروحي[156].

5– مبدأ الجمعية، فيخرج الإنسان من تخليق ذاته بعضا إلى تخليقها كلا، باطنا وظاهرا حتى يسترجع الإنسان إنسانيته

كاملة غير منقوصة، كما يسترجع روحانيته واسعة غير محصورة[157].

ومن أعظم تجليات هذا النموذج:

- أنه ينطلق من الغاية التي جعلت للإنسان منذ خلقة، وهي التعبد لله وحده[158].
- أنه يفرق في تعبده بين ظاهر الأعمال وباطنها، جاعلا باطنها حاكما على ظاهرها[159].
- أن الائتماني يتوسل في الوصول إلى غايته بالتزكية العملية،جاعلا الإنسان يتحول قلبا وقالبا بحيث يصير متعبدا في كل شيء، وفي كل وقت، وكل مكان. [160]
- أن العمل التزكوي يخرج الائتماني من حب التسيد على الخلق، إلى حب التعبد للحق،مورثا إياه وازعا أخلاقيا.[161]
- اعتبار الائتمانية المعيار التي تعرض"العقلانية والواقعية" لتقويمهما:فالتحول الإيماني الجذري الذي يحدثه الائتمان في

---

152 نفسه، ص93-109.

153 نفسه، ص93.

154 بؤس الدهرانية،ص95

155 بؤس الدهرانية،ص98، روح الدين،ص474.

156 بؤس الدهرانية، ص100

157 نفسه، ص103.

158 روح الدين:497.

159 نفسه،ص 498.

160 نفسه،ص501.

161 نفسه،ص 503.

الإنسان، مطلقا بإمكاناته، ومخرجا مكنوناته، يجعله يجدد ممارسته للعقل، موسعا نطاقه، ويجدّد مكابدته للواقع باسطا فضاءه، بل إن الائتمان هو وسيلة الإنسان إلى تجديد نفسه بالكلية على مقتضى الإيمان الحي[162].

المصادر العربية

أبو حامد الغزالي، **إحياء علوم الدين:** دار المعرفة –بيروت.

طه عبد الرحمن، **الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري**، ط2، 2009، المركز الثقافي العربي.

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط2، بيروت2008.

العمل الديني وتجديد العقل، ط4، 2009، المركز الثقافي العربي.

تجديد المنهج في تقويم التراث: ط3، 2007، المركز الثقافي العربي.

حوارات من اجل المستقبل، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت 2011.

روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط1،2012، المركز الثقافي العربي.

سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية،ط4،2009، المركز الثقافي العربي.

فقه الفلسفة1، الفلسفة والترجمة، ط1، 1995، المركز الثقافي العربي.

اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، ط2، 2006، المركز الثقافي العربي.

عباس بشرى، **الأبدية عند فويرباج:** مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية–سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة تشرين، مج43,، ع2،سوريا2021.

فويرباخ لودفيغ، **مبادئ فلسفة المستقبل:** تحقيق،الياس مرقص،دار الحقيقة، بيروت، ط1، 1975.

محمد عابد الجابري، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ط1، 2000.

Emile Durkheim ; **Détermination du fait moral** 2012 Fr scr.com(doc).

L'éducation ; avertissement de ... Publication, Paris: Presses universitaires de France, 1974, cop.

Emmanuel Kant ; **Fondements de la métaphysique des mœurs** ; librairie Delagrave. Paris1962.

Ernst Cassirer; **La Philosophie des Lumières** ;(1874-1945).Edité par Fayard. Paris 1983.

Jean-Jacques Rousseau **; Profession de foi du vicaire savoyard** ; Edition de Bruno Bernardi Dossier de Gabriella Radica, Edition avec dossier Flammarion, 2010.

Luc Ferry **; L'homme-Dieu ou le sens de la vie** ; Grasset, Paris, 1996.

La révolution de l'amour: Pour une spiritualité laïque, La sagesse des mythes, Plon 2012.

…, André Comte-Sponville; **La Sagesse Des Modernes ,Dix Questions Pour Notre Temps** ;Paris,
Robert Laffont ,1998.

..., Gauchet Marcel; **La religion dans les limites de la simple raison**; librairie philosophique, J. Vrin, Paris,1968.

..., Gauchet Marcel ; **Le religieux après la religion**, Paris, Grasset, 2004.

Mark C. Taylor**; After God**, The University of Chicago Press, 2008.

Pierre Hayat **; Laïcité, fait religieux et société. Retour à Durkheim**; Archives de sciences sociales des religions; 2007.

---

162 نفسه، ص505.

الباب الرابع

المدارس الدينية ونظرية الإحياء

دور المؤسسات التربوية والاجتماعية في تنمية القيم الحوارية

أ.م مثنى حميد شهاب
جامعة ديالى – كلية العلوم الإسلامية، العراق

أ.م.د فاضل أحمد حسين
جامعة ديالى – كلية العلوم الإسلامية، العراق

د. محمد البويسفي
جامعة القاضي عياض المغرب العربي

المقدمة

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلاة وأتم التسليم على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، وبعد:

من ينظر إلى التراث الإسلامي يعلم أن قضية الحوار قضية قديمة وفيها نصائح ثمينة أملتها تجارب متنوعة، لكنها تظل شذرات متفرقة وعبارات وجيزة منتشرة في هذا التراث، فالحوار في المصطلحات التي انتشرت في الآونة الأخيرة وأصبح الكل ينادي بالحوار ويدعوا إلى منهجه عن طريقه سواءً كان حقاً أو باطلاً، والتقدم والتطور السريع الذي حصل في عالمنا في شتى المجالات ومنها الاتصال، ساهم في جعل العالم قرية صغيرة، بل يرى البعض أنه أصبح غرفة صغيرة، وهذا كله يساهم في حصول تقارب بين الشعوب، ولكي نستفيد من هذا الانفتاح الحضاري لا بد من وجود تفاهم وتقارب وهذا لا يحصل الا بالحوار، وفي ظل هذه المعطيات نود أن ننبه إلى أن الإسلام ومنذ ظهوره دعا إلى التأمل والحوار، بل كل ما جاء به الأنبياء من الله عز وجل قائم على الحوار وهذا ثابت في كتاب الله وسنة رسول الله القائمة على الحوار وآدابه، مما جعلها مؤثرة في الجميع، لذا نرى آن الحوار غير مقتصر على الحوار بين المسلمين بل مع الجميع، وأمرهم وحثه على أدب الحوار، وهذا ساهم وبشكل كبير في نشر الإسلام، وهذا ما سنتناوله في بحثنا، وقد تم تقسيم البحث الى مبحثين:

المبحث الاول ويتضمن عدة مطالب:

المطلب الاول: التعريف بمفردات البحث ومرادفات الحوار.

المطلب الثاني: صور للحوار من خلال القران الكريم والسنة النبوية.

المطلب الثالث: ادأب الحوار وعوائقه.

المبحث الثاني:اثر الحوار في الفرد والمجتمع ويتضمن عدة مطالب:

المطلب الاول: الأسرة ودورها في الحوار.

المطلب الثاني: دور المدرسة والإعلام في الحوار

الخاتمة

منهج البحث

1. المنهج الوصفي: وصف الواقع أو الظاهرة، كما توجد في الواقع من أجل إصدار الأحكام الصحيحة لها، لأنّ الحكم على الشيء فرع من تصوره، فإذا اختل الوصف اختل الحكم

2. المنهج الاستقرائي: تتبع الموضوع واستقراؤه من مظانه، وجمع المعلومات المتعلقة به.

أهمية البحث:

3. أهمية الحوار باعتباره من أهم وسائل الدعوة إلى الله تعالى والتي يمكن من خلاله تحقيق نتائج وفوائد لا يحققها غيره وأثره في التغير.

4. ازدياد الحاجة الى الحوار لأن الأمة الإسلامية تعاني من مؤثرات خارجية تجعل أبناءها في مواجه صعبة غالبا ما يحصل التأثر في تلك الأفكار الدخيلة.

5. إن اسلوب الحوار يعد من الأساليب التعليمية لذا يجب تأطيره بآداب لكي يحقق الغاية المرجوة منه.

6. تنمية ثقافة الحوار على مستوى الأسرة والمدرسة والمسجد والإعلام.

مشكلة الدراسة

المجتمع الإنساني يقف مؤثراً ومتأثراً بجملة المتغيرات والمستجدات العميقة المشهودة،والتي تطال انعكاساتها الإيجابية والسلبية ؛ لذا يحتاج المجتمع ومن يتصدر أن يكون ملما بآداب الحوار لأنه طريق الدعوة إلى الله والأخذ بالشريعة الإسلامية لإيصالها للناس،ولذا كان من الضروري الوقف على الدور الذي تقدمه الأسرة والمدرسة والمسجد والإعلام في تنشئة الفرد والمجتمع على الحوار وآدابه.

1. المبحث الاول

1.1. المطلب الاول: التعريف بمفردات البحث ومرادفات الحوار

التربية: لغة: "ربيته تربية وتربية، أي غذوته، هذا لكل ما ينمي، كالولد والزرع ونحوه" [1]، وجاء في تهذيب اللغة: "وربيت فلانا اربيه ترِبية، وتربيته، وربيته، وربيته، بمعنى واحد. ويقال: إني لأربأ بك عن ذلك الامر، أَي أرفعك عنه"[2] .

1 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، باب (ربا)، ج:6، ص2350.

2 تهذيب اللغة، الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)،تحقيق: محمد عوض مرعب،ج:15،ص198.

اصطلاحا: "يختلف تعريف التربية اصطلاحاً باختلاف المنطلقات الفلسفية، التي تسلكها الجماعات الإنسانية في تدريب أجيالها، وإرساء قيمها ومعتقداتها، وباختلاف الآراء حول مفهوم العملية التربوية وطرقها ووسائلها"[3]، وعليه فقد وردت عدة تعاريف للتربية منها:

التربية:" إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام" [4]، ومنها التربية: "تعني الرعاية والعناية في مراحل العمر الأدنى، سواء كانت هذه العناية موجهة إلى الجانب الجسمي أم موجهة إلى الجانب الخُلقي الذي يتمثل في إكساب الطفل أساسيات قواعد السلوك ومعايير الجماعة التي ينتمي إليها"[5].

الاجتماعية: **لغة**: من (جمع)، اسم مفعول من اجتمع اجتمعَ، اسم مكان من اجتمع اجتمع بـ: مجلس: "أقبل عليهم في مجتمعهم"[6]

اصطلاحاً: عرف بـ "علم الاجتماع: علم يبحث في نشوء الجماعات الإنسانية ونموها وطبيعتها وقوانينها ونظمها ويقال رجل اجتماعي مزاول للحياة الاجتماعية كثير المخالطة للناس" [7].

تنمية: "[نما] نما المال وغيره ينمي نماءً، وربما قالوا ينمو نموا، وتقول: نميت الحديث إلى فلان نميا، إذا أسندته ورفعته وكذلك نميت الرجل إلى أبيه نميا: نسبته إليه. وانتمى هو: انتسب. قال الأصمعي: نميت الحديث مخففا نميا، إذا بلغته على وجه الإصلاح والخير"[8]،ومنها التنمية المستمرة: التنمية التي تتوفر لها مقومات ناجحة ثابتة تكفل لها الاستمرار"[9].

اصطلاحا: أن مفهوم التنمية من أهم المفاهيم العالمية فهي تشمل التنمية الاقتصادية والتنمية السياسية وغيرها من المسميات، والذي يعنينا من التنمية: هو التنمية البشرية ؛لأنه يستهدف الإنسان حيث عرفت بأنها:" عملية تغير ارتقائي، مخطط للنهوض الشامل بجودة حياة الناس في مختلف جوانبها يشارك فيها الناس بعدالة، لتحمل اعبائها وتقاسم فوائدها"[10]، و "تطور مفهوم التنمية ليرتبط بالعديد من الحقول المعرفية، فأصبح هناك التنمية الثقافية التي تسعى لرفع مستوى الثقافة في المجتمع وترقية الإنسان، وكذلك التنمية الاجتماعية التي تهدف إلى تطوير التفاعلات المجتمعية بين أطراف المجتمع: الفرد، الجماعة، المؤسسات الاجتماعية المختلفة، المنظمات الأهلية"[11].

القيم: **لغة**: "القيمة: واحدة القيم، وأصله الواو لأنه يقوم مقام الشيء. يقال: قومت السلعة. وأهل مكة يقولون: استقمت السلعة، وهما بمعنى. والاستقامة: الاعتدال. يقال: استقام له الأمر، وقوله تعالى: فَاسْتَقِيمُوا إِلَيْهِ وَاسْتَغْفِرُوهُ

---

3 المنهج التربوي الإسلامي للطفل، الزهوري،ص16.

4 التوقيف على مهمات التعاريف، المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ،ج:1،ص95.

5 الأهداف التربوية للعبادات في الإسلام، محمد حسين أحمد،ص14.

6 معجم اللغة العربية المعاصرة، د أحمد مختار عبد الحميد عمر (المتوفى: 1424هـ)،ج:1،ص396.

7 المعجم الوسيط، مجمع اللغة العربية بالقاهرة-(إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)، ج:1،ص135.

8 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،ج6،ص2515-2516.

9 معجم اللغة العربية المعاصرة،: د أحمد مختار عبد الحميد عمر،ج3،ص2290

10 دليل التنمية المحمية لمحافظات المصرية لعام 2005 برنامج الامم المتحدةالنمائي بالتعاون مع وزارة التخطيط والتنمية المحمية.

11 مقال مفهوم التنمية، د.نصر عارف ،iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2010/11 /.

(فصلت: ٦) أي في التوجه إليه دون الآلهة. وقومت الشيء فهو قويم؛ أي مستقيم، والقوام: العدل، قال تعالى: وَالَّذِينَ اِذَّا اَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكَانَ بَيْنَ ذٰلِكَ قَوَامًا (الفرقان: ٦٧)، وقوام الأمر بالكسر: نظامه وعِماده"[12].

اصطلاحاً: القيم هي: "حكم يصدره على شيء ما مهتدياً بمجموعة المبادئ والمعايير التي ارتضاها الشرع محدداً المرغوب فيه والمرغوب عنه من السلوك" [13]، ويعد هذا التعريف جامعاً مانعاً لأنّه عدّ القيم مستمدة من الشرع.

الحوار: **لغة**: "[حور] الْحور: مصدر حار يحور حورا إذا رجع"[14]. أصل كلمة الحوار هو الحاء والواو والراء، وقد بين ابن فارس إن " الحاء والواو والراء ثلاثة أصول: أحدهما لون، والآخر الرجوع والثالث: أن يدور الشيء دورا"[15]،ويأتي بمعنى "حديث يجري بين شخصين أَو أَكثر فِي الْعَمَل القصصي أَو بين ممثلين أَو أَكثر على المسرح"[16]، وكذلك يأتي بمعنى " حور: تحاور ب: استعمل الكلمة في تحاوره مع غيره أي في تجاوبه وتراجعه في الكلام مع غيره"[17]

اصطلاحا: هو" أن يتناول الحديث طرفان أو أكثر، عن طريق السؤال والجواب، بشرط وحدة الموضوع أو الهدف، فيتبادلان النقاش حول أمر معين، وقد يصلان الى نتيجة، وقد لا يقنع أحدهما الآخر، ولكن السامع يأخذ العبرة ويكون لنفسه موقفا"[18]، وكذلك يعرف الحوار بأنه " هو نوع من الحديث بين الشخصين،يتم فيه تداول الكلام بينهما بطريقة ما،فلا يستأثر به أحدهما دون الآخر ويغلب عليه الهدوء والبعد عن الخصومة والتعصب"[19].

ومن خلال ما تم ذكره من تعاريف يمكن تعريف الحوار بأنه: حوار بين شخصين أو أكثر حول موضوع معين، بغية الوصول الى حقيقة معينة سواء اتفقا فيها أو اختلافا من غير خصومة أو تعصب إلى رأي معين بأسلوب علمي راقٍ ولا يشترط تحقيق نتائج آنية.

ومن مرادفات الحوار

المناظرة:**لغة**: من "[نظر] النظر: تأمل الشيء بالعين، وكذلك النظران بالتحريك. وقد نظرتُ إلى الشيء والنظر: الانتظار. ويقال: حي حلالٌ ونظرٌ، أي متجاورون يرى بعضهم بعضاً. وداري تَنظر إلى دار فلان، ودورنا تناظرُ، أي تقابل"[20]، وقيل:" ناظره: من النظرة، وناظره: أي جادله. وأصله من النظر، لأنهما ينظران أيّ القولين أصوب، وناظره به: أي جعله نظيراً له"[21]، وقيل:" تناظر الشخصان: تباحثا، وتجادلا وتحاورا"[22].

---

12 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،ج5،ص2017.

13 علم النفس الاجتماعي، حامد عبد السلام زهران، ص132.

14 جمهرة اللغة، الأزدي (المتوفى: 321هـ)،تحقيق: رمزي منير بعلبكي،ج1،ص525.

15 معجم المقاييس في اللغة، ابن فارس، مادة حور،ص287.

16 المعجم الوسيط (إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)،ج1،ص205.

17 تكملة المعاجم العربية، دُوزِي (المتوفى: 1300هـ) ج:3،ص363.

18 أصول التربية الاسلامية وأساليبها، النحلاوي،ص206.

19 فنون الحوار والاقناع، تأليف: محمد ديماس، ص11.

20 الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، باب نظر،ج2،ص830.

21 شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، الحميرى،ج10،ص6656.

22 معجم اللغة العربية المعاصرة، ج3،ص2231.

اصطلاحا: "علم باحث عن أحوال المتخاصمين، ليكون ترتيب البحث بينهما على وجه الصواب، حتى يظهر الحق بينهما"[23]،وعرفت ايضا هي:" المحاورة بين فريقين حول موضوع لكل منها وجهة نظر فيه تخالف وجهة نظر الفريق الآخر، فهو يحاول إثبات وجهة نظره وإبطال وجهة نظر خصمه، مع رغبته الصادقة بظهور الحق والاعتراف به لدى ظهوره"[24].

الجدال: **لغة**: "الجدل: مصدر جدلت الْحَبل أجدله وأجدله إِذا فتلته وَالْحَبل مجدول وجديل، وجادلت الرجل مجادلة وجدالا إِذا خاصمته وَالِاسْم الجدل"[25]،وجاء في معجم اللغة العربية المعاصرة "الجِدال: لا مجال للمناقشة والخلاف فيه، أمر حاسم وقاطع، فنّ الجِدال: ضربٌ خادعٌ من المناقشة أساسه استعمال الحجج السُّفسطائيّة، ويقال عن أصحابه إنَّهم يفنّدون كُلَّ شيء دون إثبات أيّ شيء "جعل المسألة مثار جدال"، ومنه المنطق الجدلي: أسلوب استخدمه الإغريق بشكل عامّ للدِّلالة على العمليّات التي تحكم الجدل والتَّفكير"[26].

اصطلاحا: "دفع المرء خصمه عن إفساد قوله بحجة أو شبهة أو يقصد به تصحيح كلامه، وهو الخصومة في الحقيقة"[27]،ويعرف كذلك بأنه" عبارة عن دفع المرء خصمه عن فساد قوله بحجة أو شبهة، وهو لا يكون إلا بمنازعة غيره"[28].

2.1. المطلب الثاني:صور للحوار من خلال القران الكريم والسنة النبوية

إن المتأمل الى القران الكريم والسنة النبوية، سيرى فيهما دعوة إلى النظر والتأمل في خلق السموات والارض، وكذلك بين واضحا من خلال القصص القرآنية، التي جاءت على لسان الأنبياء من خلال تبليغهم رسالات ربهم إلى أقوامهم، ومجادلتهم ومحاجة الطغاة والمعاندين، وقد وضع القران الكريم منهج وملامح أساسية للعقل البشري ليسير به في مواطن الحوار والجدل،وإن التأمل في المشاهد الحوارية في القرآن الكريم،يدعونا الى استنباط العبر وتطبيقها، من أجل أن يكون الحوار هادفا ومبنيا على أسس علمية تقوم على الأدلة العقلية والحجج المنطقية، بعيدا عن التعصب والتقليد الأعمى القائم على التخلف وعدم الفهم الصحيح للنص القرآني والحديث النبوي، وهنا سنذكر بعض من صور الحوار في القران الكريم على سبيل المثال وليس الحصر.

اولا: صور للحوار من القران الكريم

1- إن القران الكريم حكى صور مختلفة للحوار، حوار الله مع الملائكة في سورة البقرة اِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ اِنّ۪ي جَاعِلٌ فِي الْاَرْضِ خَل۪يفَةًۜ قَالُٓوا اَتَجْعَلُ ف۪يهَا مَنْ يُفْسِدُ ف۪يهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَٓاءَۚ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَۜ قَالَ اِنّ۪ٓي اَعْلَمُ

23 أبجد العلوم، صديق بن حسن القنوجي، ج2،ص521.

24 ضوابط المعرفة، الميداني،ص371.

25 جمهرة اللغة، الأزدي (المتوفى: 321هـ)،باب(جدل)،ج1،ص448.

26 معجم اللغة العربية المعاصرة،ج1،ص352.

27 التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، ص74.

28 الكليات، الكفوي،ج2،ص172.

مَا لَا تَعْلَمُونَ (البقرة: ٣٠)، إن الناظر في النص القرآني يرى ان الملائكة في ظاهر اللفظ ما يشبه الانكار والاعتراض، ولكن الله حاورهم وتقبل منهم ما حاوروا به.

2- هذا ولم يقتصر حواره سبحانه وتعالى على الملائكة والإنسان بل حاور سبحانه وتعالى إبليس مع عصيانه الصريح،حيث:

وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ اسْجُدُوا لِاٰدَمَۗ فَسَجَدُوٓا اِلَّٓا اِبْلِيسَۜ لَمْ يَكُنْ مِنَ السَّاجِدِينَ قَالَ مَا مَنَعَكَ اَلَّا تَسْجُدَ اِذْ اَمَرْتُكَۜ قَالَ اَنَا۬ خَيْرٌ مِنْهُۚ خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ قَالَ فَاهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ اَنْ تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَاخْرُجْ اِنَّكَ مِنَ الصَّاغِرِينَ قَالَ اَنْظِرْنِي اِلٰى يَوْمِ يُبْعَثُونَ قَالَ اِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ (الأعراف: ١١ — ١٥).

وهنا نرى أن القران الكريم له عدة أساليب بالحوار اتخذها الحق طريقا وأسلوبا تربويا، حيث نجده يحاور الملائكة والإنسان والشيطان مع قدرته سبحانه وتعالى على المضي في حكمه وقضاءه، لكن هنا يريد أن يعلمنا الله سبحانه وتعالى أن نلجأ إلى الحوار والمحاورة، فإنه سبحانه وتعالى اتخذ الحجة والمحاورة سبيلا إلى تبيان الحق وإقراره.

ثانيا: صور للحوار من السنة النبوية:

وإن الأمثلة من سيرته ﷺ كثيرة لا حصر لها، والمقام لا يتسع لمزيد من نماذج الحوار التي كان يمارسها المصطفى في كل الميادين والآفاق، وعلى كل الأصعدة سواء في دعوته أو معاملاته أو أساليب إقناعه، وسواء مع أصحابه أو أعدائه، وسواء في السلم أو الحرب، وسواء في الرضا أو الغضب.

1- قال الصحابي الجليل عمرو بن عبسة قال: " أتيت رسول الله في أول ما بعث وهو بمكة، وهو حينئذ مستحق فقلت: ما أنت؟ قال: أنا نبي فقلت: وما النبي؟ قال؟ رسول الله، قلت: الله أرسلك؟ قال: نعم قلت: بما أرسلك؟ قال: بأن تعبد الله وحده لا شريك له وتكسر الأصنام، وتوصل الأرحام قال: قلت: نعم ما أرسلك به، فمن تبعك على هذا؟ قال: حر وعبد، يعني أبا بكر وبلالا قال: فأسلمت..."[29]، فقد سأل عما يتردد في نفسه وعن مضامين عظيمة مما يعني فهمه ودرايته وقد انتهت محاورته لرسول الله بالاقتناع والإسلام.

2- وانظر كيف حاور الرجل الذي جاء يستفتيه عن امرأته وقد ولدت غلاماً أسود، فأنكر ذلك فقال له النبي: ألك ابل؟ قال: نعم، قال: فما لونها؟ قال: سود، قال: هل فيها من أورق؟ قال: نعم: قال: فأنى له ذلك؟ قال: عسى أن يكون نزعه عرقه، قال: وهذا عسى أن يكون نزعه عرقه[30].

وبهذا ندرك أن الحوار وسيلة فاعلة في حياة النبي وهو الأسلوب الأمثل الذي كان يؤثر به في نفوس أعدائه، وأصحابه يستدرجهم بهذا الحوار حتى يصل بهم إلى القناعة والاتباع.

---

29 صحيح مسلم،باب اسلام عمرو بن عبسة، حديث برقم (832)،ج1،ص569.

30 صحيح مسلم، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها، حديث برقم (1500)،ج2،ص1137.

3.1. المطلب الثالث: آداب الحوار وعوائقه

إن المتأمل في القران الكريم وسيرة النبي العدنان لا يجد صعوبة في معرفة والتوصل الى آدب الحوار وأخلاقياته، فالقرآن الكريم بين ما ينبغي على المسلم أن يتصف به وهو يحاور غيره، وقد جسد النبي ﷺ ذلك في سيرته.

والآداب في هذا الباب كثيرة لا يسع المقام لذكرها، وسنكتفي بأهم الآداب منها:

1- أن يكون الحوار بينهم قائما على الصدق وتحري الحقيقة، بعيدا عن الكذب والأوهام[31].

وقد بين القران الكريم صورا من المحاورات التي دارت بين الرسل وأقوامهم، وبين المصلحين والمفسدين، وعندما تتأمل النصوص القرآنية ترى أن الصدق هو الأساس الذي يقوم عليه الحوار، وفي ذلك أمثلة كثيرة منها المحاورة التي دارت بين سيدنا موسى وبين فرعون، وأمر الله موسى وهارون أن يذهبا إلى فرعون، ل يبلغاه دعوة الحق، وأوضح الله لهما الأسلوب البين الواضح الحكيم الذي ينبغي أن يتبعاه مع فرعون، فأمرهما أن يتبعا القول اللين الرفيق الرقيق، وفي يده معجزة تدل على صدق ما ادعاه موسى، إذ أساس الحوار يجب أن يكون الصدق منبعه، فهذا الحوار الذي اتسم بالرفق واللين مع من قال أنا ربكم الأعلى، فمن باب أولى أن يتسم الحوار بالرفق واللين والمحبة بين المتحاورين المسلمين.

2- الإخلاص في النية من أجل الوصول إلى الحق: فلابد أن يتحلى المحاور بنية خالصة لنصرة دين الله، وألا يقصد بحواره المباهاة والمفاخرة والانتصار للذات أو حب الظهور والشهرة.

3- احترام شخصية المحاور ورأيه: وذلك من خلال الانتباه لكلامه والإصغاء إليه والابتعاد عن مقاطعته، وعدم اللجوء إلى تجاهله، أو الانشغال بشخص آخر، أو اللجوء إلى النقد الشخصي، مع ضرورة احترام رأيه، وعدم الإساءة إليه، وعدم الجواب أو الرد أو التعقيب أو المداخلة إلا بعد أن ينتهي الآخر من رأيه.

4- الحرص على القول المهذب بعيداً عن الطعن والتجريح: فمطلوب من المحاور أن يكون مهذباً في ألفاظه، لأن الكلمة الطيبة صدقة، وهي دليل على حسن النية عند المحاور، كما أن بذاءة اللسان أو التجريح يفسد جو الحوار الهادئ الهادف، يقول عليه الصلاة والسلام: "ليس المؤمن بطعان ولا لعان ولا فاحش ولا بذيء"[32].

5- التزام الموضوعية[33]: ونعني بها عدم الخروج عن الموضوع الذي هو محل النزاع أو الخلاف، وهذه النقطة من الآداب التي يجهلها كثير من المتحاورين فعند النقاش في موضوع معين يحاول المتحاورين أو أحدهم تشتيت موضوع الحوار الأصلي وسحب الحوار إلى شيء مختلف أي ما يعرف بخلط الأوراق بحيث تضيع حقيقة الحوار وأهدافه، لذا نفقد بوصلة الحقيقة والصدق في الحوار.

6- مراعاة الجانب النفسي للشخص المحاور: ينبغي مراعاة الجانب النفسي للشخص المحاور قبل البدء بالمحاورة، وإعداد الجو الملائم لذلك حتى لا يؤثر على عملية الحوار، وعليه يفضل أن يختار المكان والزمان الملائم للحوار، وتحديد

---

31 أدب الحوار في الاسلام، م طنطاوي،ص16.

32 جامع الأصول في أحاديث الرسول، ابن الأثير،رقم الحديث (8430)،باب (في ذم اللعنة واللاعن)،ج:10،ص757، البخاري في الادب المفرد رقم الحديث (312)،رواه الترمذي رقم (1978) في البر، باب ما جاء في اللعنة.

33 أدب الحوار في الاسلام،ص23.

ذلك له الأثر في تحقيق الأهداف المرجوة للحوار وتحقيق مقاصده، لذا نرى نبي الله موسى عندما عرض دلائل نبوته على فرعون وتهمه بالسحر دعاه فرعون للتحدي من أجل اثبات ان موسى هو ساحر، اختار موسى عليه السلام الوقت المناسب لذلك حيث قَالَ:{ مَوْعِدُكُمْ يَوْمُ الزِّينَةِ وَأَنْ يُحْشَرَ النَّاسُ ضُحًى} (طه: ٥٩)،حيث اختار يوم عيد من الأعياد، حيث الناس يجتمعون في الميادين، وكذلك يكون الزمان الضحى، وكل ذلك حتى تقوم الحجة عليهم وقد تحقق المقصود من ذلك.

7- توفر العلم عند المتحاورين: قبل أن يدخل المحاور الحوار لابد أن يكون لديه العلم بموضوع المحاورة؛ وهذا يجب توفره حتى في الحوار التعليمي، لأن الجهل في الموضوع لا يتحقق الهدف الذي يصبوا إليه المتحاور ومعرفة الحقيقة، لأن المحاور ضعيف العلم لا يستطيع الرد على الآخرين، فتضعف قدرته على بيان رأيه وإقناع من يستمع إليه، وربما قد يتأثر في أفكار الآخرين.

فهذه الآداب المرجوة من أجل أن يكون الحوار هادفا ويتسم بالصدق والوصول إلى الحقيقة.

2. المبحث الثاني: أثر الحوار في الفرد والمجتمع

1.2. المطلب الاول: الأسرة ودورها في الحوار

إن الأسرة هي جزء من المجتمع الإنساني تقف مؤثرة ومتأثرة بجملة من المتغيرات والمستجدات العميقة المشهودة، والتي تطال انعكاساتها الإيجابية والسلبية جل الأشكال الحياتية والإنسانية؛ وقد بينت كثير من الدراسات الحديثة في المجالات الاجتماعية والنفسية والتربوية أدلة علمية تدعم دور الأسرة البارز في بناء الأفراد وصلاحهم لمجتمعاتهم. وأي فساد في المجتمع هو فساد بسبب الأسرة وفساد في العوامل المؤثرة على الأفراد فيها، فإذا فسدت عوامل التنشئة؛ فسدت القيم لدى أفراد الأسرة، وفسدت طبيعة العلاقات الزوجية والوالدية مما يؤدي إلى ضعف مستوى التماسك الأسري بكل أبعاده بين أفراد الأسرة وظهور التفكك.

إن الحوار داخل الأسرة له فوائد كثيرة، تظهر عند استخدامه إيجابيات تكون مثمرة ومفيدة، ورغم كل ذلك دائما توجد هناك عوائق تمنع قطف تلك الثمار، إذا فالحوار أسلوب تربوي إيجابي يمكن استخدامه مع مختلف الأعمار والطبقات لذا لابد من طرح بعض من الأمور الواجب على الأسرة استخدامها من أجل زرع قيمة الحوار في الطفل ومن هذه الأمور:

1- هل أعطى الثقة وزرعها في نفس الطفل واحترام رأيه في التعبير عما في داخله؟

2- هل تمكنت الأسرة من تنمية سلوك الطفل الاجتماعي (الصدق– الأمانة– الاستماع- وغيرها)؟

3- هل عرفت الأسرة دوافع الطفل الداخلية؛ لأن الحوار مع الطفل يتأثر بتلك الدوافع.

4- هل تم استخدام العنف مع الطفل؟ لأن أسلوب العنف يزرع داخل الطفل عقد الكذب والخبث من أجل الابتعاد عن العقاب.

5- ما مستوى ثقافة الوالدين وتعليمهما لما له من أثر على الحوار مع الطفل[34].

---

[34] ينظر الى الحوار وبناء شخصية الطفل، سلمان خلف الله،ص26-27

وبعد ما تم من طرحه من أسئلة لابد من تقسيم الحوار داخل الأسرة الى:

اولا- الحوار بين الزوجين: للحوار بين الزوجين فوائد كثيرة، لان الحياة بينهما يجب ان تقوم على التفاهم، وإن الحوار هو العامل الاساسي في تحقيقه، ثم إن غياب الحوار الفاعل في الحياة الزوجية يؤثر على مؤسسة الأسرة بكاملها ويهدد أمن أفرادها، ورفض أفرادها للحوار يعني عيش كل فرد بمفرده وبالتالي غياب الثقة وظهور العداوات والخلافات، وبالتالي ينشأ التفكك فيما بينهم.

لذا استخدام أسلوب الحوار والتفاهم بين الزوجين، هو الأسلوب الأمثل للتفاهم إذا ما استخدم بأسلوب هادئ وتفهم الزوجان مهارات الحوار بينهما، وإن اغلب الدراسات التي قامت بدراسة هذا الموضوع تكاد تكون جازمة، أن الحوار الأسري كثقافة يكاد يكون غائباً عن أغلب الأسر وأن معظم مشكلاتنا الأسرية والمجتمعية قائمة على غياب ثقافة الحوار الأسري.

ومن ثمرات الحوار في الأسرة:

أولا – تنمية المحبة والمودة بين الزوجين: لأن الحياة الزوجية تقوم على السكون النفسي والمودة والرحمة، فعلى الزوجين تعزيز الحوار بينهما وذلك عن طريق تودد كل واحد منهما الى الاخر بما يعجبه من الكلام، فالحديث الهادئ الجميل له تأثير على سير الحياة الزوجية، وعليه فان العلاقة الزوجية لا تنشأ نشأة صحيحة بمجرد تقديم الهدايا وقت المناسبات، بل من خلال الحديث والاستماع والتفاهم في الحياة اليومية[35]،وعن عائشة ﷺ قالت: قال رسول الله: إني لأعرف غضبك ورضاك قالت: قلت: وكيف تعرف ذاك يا رسول الله؟ قال: إنك إذا كنت راضية قلت: بلى ورب محمد، و إذا كنت ساخطة قلت: لا ورب إبراهيم، قالت: قلت أجل لا أهجر إلا إسمك)[36]، في هذا الحوار الجميل أثار رسول الله عائشة ورغبها في السؤال لمعرفة الاجابة، وغضبها رضي الله عنها وهي امراة جبلت على الغيرة لم يمنعها من بيان محبتها له حيث قالت لا اهجر إلا اسمك دليل على محبتها له، والحوار هنا مبني على أساس حسن العشرة.

ثانيا- الحوار بين الاباء والابناء: إن الحوار الواجب استخدامه في تربية الأبناء متعدد ويختلف من مرحلة إلى أخرى، فمرحلة الطفولة تختلف عن مرحلة المراهقة ومرحلة الرشد، لأن لكل مرحلة أسلوب خاصا يراعى فيه القدرات العقلية لكل مرحلة، والحوار أحد اساليب التربية التي يمكن أن نربي الأبناء بها، والحوار مع الأبناء ليس بالأمر السهل لذا فإن" إدارة الحوار مع الطفل فن رائع له قواعده ومعانيه الخاصة، والأطفال ليسوا سذجا كما يتصور البعض، وبالذات في مجال اتصالهم بغيرهم وحوارهم معهم"[37]، ويمكن الاستفادة من الحوار مع الأبناء من عدة جوانب أهما:

1- إصلاح الأبناء وتهذيب سلوكهم: كل أسرة تسعى إلى أن يكون أبناؤها صالحين وهذه أحد الاهداف المرجوة للتربية بصفة عامة.

---

35 ينظر التفاهم في الحياة الزوجية، مأمون مبيض،ص239.

36 صحيح البخاري، كتاب الادب، باب ما يجوز من الهجران، رقم الحديث (6078)،ج4،ص96.

37 دليل الأباء الأذكياء في تربية الابناء، عبد التواب يوسف،ص10.

2- تعليم الأبناء على الجرأة ومواجهة صعوبات الحياة: إن تعبير الأبناء عن رأيهم يجعلهم يشعرون بالجرأة، وعن طريق الحوار ولو كان بسيطا، لأنهم يستطيعون التعبير عما يرونه وبدون ضغوط أو خوف، وهذا الأمر تفقده كثير من الأسر،وقد كان رسول الله يحترم رأي الصغار تقديرا لهم: فروي: (أن رسول الله أتي بشراب فشرب منه وعن يمنيه غلام وعن يساره الأشياخ، فقال للغلام: أتأذن لي أن أعطي هؤلاء؟ فقال الغلام: والله يا رسول الله لا أوثر بنصيبي منك أحدا، قال: فتله رسول الله في يده)[38]، وتله أي وضعه، ومن هذا الحديث نستخلص عدة دروس هي:

أ- احترام رسول الله للصغار وتقديره لهم.

ب- تعويد الصغار على التعبير عن رأيهم دون خوف.

ت- زيادة الثقة بالنفس.

ومن خلال كل ما ذكرناه لابد أن يتصف الحوار مع الابناء داخل الأسرة بالحوار التربوي التعليمي الهادف، حوار تلقائي بحسب الظروف، وفي ضوء هذا يدعونا كباحثين إلى ضرورة رفع مستوى ثقافة الحوار في الأسرة بدءاً من الزوجين ثم الأبناء؛ ومن المعلوم أن الحوار إذا كان ايجابياً بين الزوجين فإنه سيكون كذلك بين الأبناء وآبائهم.

2.2. المطلب الثاني:دور المدرسة والاعلام في الحوار

قبل التحدث عن دور المدرسة في تنمية الحوار لا بد من تعريفها لأن المدرسة احد المؤسسات التي تساهم وبشكل فعال في بناء افراد المجتمع وهي ثاني محطة بعد البيت التي يقع على عاتقها إعداد جيل له الدور القيمة في تقدم المجتمع، لذا تعرف المدرسة " بأنها مؤسسة اجتماعية غرضها الاساسي الواضح هو التربية"[39]،و هي " مكان يتزود فيه التلاميذ بطرائق الحياة المفيدة في المجتمع ومهارتها المنتقاة"[40]، وعليه يمكن تعريفها على أنها " المكان الثاني بعد البيت الذي ينقل ثقافة المجتمع الصحيحة الى الاجيال الحاضرة مع مراعاة التقدم الحاصل في المجتمع "، لذا فإن المدرسة لها دور ريادي في تقدم المجتمع، إذا اعطت الثقافة الصحيحة والثقة الكاملة المبنية على أصول علمية دقيقة، في تنمية مهارات الحوار لدى التلاميذ، مع مراعاة القوى العقلية والذهنية لدى الطلبة، لأن المدرسة تعد أهم الوسائط التربية المكملة لتعليم الفرد بعد الأسرة وتهذيب سلوكه، وعليه يمكن أن يكون للمدرسة دورا في تعليم التلاميذ الحوار وذلك من خلال أهم العناصر الموجودة في المدرسة هو:

المعلم: للمعلم دور كبير في ذلك ولكن للأسف نعاني اليوم وعلى جميع المراحل الدراسية من رياض الاطفال الى الجامعات، على أن المعلم هو عبارة عن ناقل معلومات يلقيها على الطلبة، ولكن المعلم كما عرفه عبد الله عبد الحميد بأنه:" ليس بناقل للمعلومات فقط بل عليه مسؤوليات عديدة تسهم في نجاح العملية التعلمية، وتهتم بالمتعلم من جميع

---

38 صحيح البخاري، رقم الحديث (5620)،ج3،ص472.

39 فلسفة التربية، فيليب فينكس، ترجمة محمد النجيحي،،ص53.

40 المدرس في المدرسة والمجتمع، ابو الفنوح رضوان،،ص11.

جوانبه الجسمية والنفسية والروحية والعقلية"[41]، ومن خلال هذا التعريف يتضح لنا أن للمعلم له أدوار يؤدها داخل المدرسة منها:

أ- تنمية العلاقات الجيدة بين الطلاب وذلك لا يتحقق الا من خلال الحوار البناء الذي يلقيه المعلم، وللأسف ان دور المعلم في مجتمعنا بدأ بالتراجع نتيجة وجهات النظر المختلفة، التي أصبحت تمليئ عليه أن دور المعلم هو فقط التعليم المفردات الخاصة بكل منهج، لذا اتضح لنا جليا أن مستويات الطلبة وقدرتهم على الحوار بدأت ضعيفة، وأصبح الطالب غير قادرا على أن يعبر على ما يدور في داخله حتى على مستوى سؤاله عن المادة العلمية، وهذه من أهم المشاكل التي تواجه تلاميذنا في مختلف الاعمار، وحقيقة إن مسألة الحوار هنا ليست قاصرة على التلميذ بل يجب أن يكون هناك حوار حتى بين المدير والمعلمين، لأن في الحوار بينهما له الدور في تطوير عمل المعلم في أداء واجبه على اسمى كماله، لان هذه الحوارات لها الدور الفعال في تحقيق التعاون داخل المؤسسة التعليمية، إذا فالحوار بين المعلم والطالب ضروري في العملية التعليمية، لأن الحوار أحد أهم الطرق التدريس التي ينبغي على المعلم تطبيقها، والهدف منها" إثارة أذهان المتعلمين وتحفيزهم على التفكير والكشف عن الحقائق والخبرات والمعارف المختلفة والوصول الى الادلة والبراهين والاستنتاجات بواسطة الأسئلة والاستفسارات والقضايا المتتالية التي تطرح عليهم ويناقشونها ويجيبون عنها"[42]، وإن للحوار بين المعلم والطالب دور في تنمية العلاقات الاجتماعية، فتنمية العلاقة من خلال الحوار مهم لآنه:" يسمو بالصلات بين المتعلمين والمعلم ويحقق لهم الدافعية والأنجاز معا، ويعطي التلاميذ إحساسا بتقبل المعلمين لهم ولآرائهم وأفكارهم"[43]، وهذا الكلام يؤكد أن العلاقة يجب أن تكون مبنية على الحوار، لأن الحوار البناء دائما يعطي العلاقة احتراما متبادلا، لان المعلم إذا كانت هذه علاقته مع تلاميذه فهو يمنحهم حق التعبير عن رأيهم، ويحقق شعورا ايجابيا داخل التلاميذ بقدرتهم الايجابية على الحوار ويدفعهم الى مزيدا من النشاط داخل المدرسة او خارجها، فأي معلم يعتمد أسلوب الحوار مع طلبته واستماعه الى مشكلاتهم سيكون قريبا منهم وهذا ما يحتاجه التلاميذ، وللأسف من المشاكل التي نواجها اليوم، أن بعض ممن يحسبون على العملية التربوية تغلب على تعاملهم عدم الاستماع الى الغير والاستبداد بالرأي.

ب- تنمية التفكير: إن الحوار بين الطالب ومعلمه له الدور في تنمية تفكيره، لأن التفكير الجيد والهادف، يساعدهم في حل مشاكلهم، وكذلك يضيف اليهم القدرة على طرح الافكار ونقاشها وابداء الرأي في أي قضية يدور حولها النقاش، والحوار مع الطلاب كما يقول علي راشد يساهم " في تحريك قدراتهم العقلية وقدح فطنتهم وإكسابهم المعلومات والافكار والاتجاهات والقيم في قالب مقنع مناسب"[44]، والمعلم الجيد هو الذي يستطيع زرع هذه المفاهيم من خلال المناقشة والحوار داخل القاعة.

---

41 إعداد المعلم من منظور التربية الاسلامية، عبد الله عبد الحميد محمود، ص73.

42 أسس التربية الاسلامية في السنة النبوية، الزنتاني، ص474.

43 التنشئة السياسية للطفل، عبد الباري محمد داود، ص95.

44 شخصية المعلم وأداؤه في ضوء التوجيهات الاسلامية، علي راشد، ص43.

بعد التحدث عن دور المدرسة في تنمية الحوار لابد من الوقف على دور الاعلام وتأثيره في الحوار على جميع المستويات، لذلك لابد من التعرف على معنى الاعلام: بأنه "نقل للمعلومات والمعارف والثقافات الفكرية والسلوكية، بطريقة معينة، خلال أدوات ووسائل الاعلام والنشر، الظاهرة والمعنوية، ذات الشخصية الحقيقية أو الاعتبارية، بقصد التأثير سواء عبر موضوعيا أو لم يعبر، وسواء كان التعبير لعقلية الجماهير أو لغرائزها"[45]،لذا أصبح للمؤسسة الاعلامية دورا في تعميم الحوار والنقاش في المجتمعات المختلفة، بل وصل دور الاعلام الى أبعد من ذلك، فلم يعد يقوم بنشر الثقافات فقط، بل يسعى وبشكل كبير الى تعزيز تلك الثقافات في المجتمع، فوسائل الاعلام اذا استخدمت استخداما صحيحا، كان لها التأثير الواضح في المجتمع، لذا تعد من أهم وسائل التربية والاصلاح والتثقيف، لكن في حقيقة الامر الاعلام نفسه يتعرض الى متغيرات كثيرة، وعليه هناك أمور يجب الوقف عليها منها:

أ- أن الاعلام في ضوء المتغيرات السريعة أصبح موردا اقتصاديا واستثماريا.

ب-في ضوء هذه المعطيات هل يمكن للإعلام تعزيز القيم الحوارية البناءة للمجتمع.

ت-أن الإعلام في السابق كان قائما على خدمة المجتمع من الناحية الاجتماعية والاقتصادية والانسانية والوطنية التي تتطلبها ثقافة الحوار البناء، لأنها كانت مؤسسات هادفة.

في ضوء هذه التساؤلات هل ممكن ان يكون الاعلام له التأثير في تثقيف ونشر ثقافة الحوار، من وجهة نظر الباحثين أن الإعلام أصبح بأيدي اناس يستطيعون أن يحددوا طبيعة الحوار والمتحاورين، لأن في أغلب الحوارات تكون بين وجهات نظر مختلفة، قد لا يكون الهدف من خلال الحوار هو بيان الحقيقة والوقوف عليه، بل ربما يكون الغاية من الحوار هو جمع أكثر عدد من المشاهدات وهذا على ضوء التساؤلات التي تم إثارتها، في ضوء هذه المعطيات لا يمكن ان تكون فعالة في تعزيز القيم والثقافة الحوارية، وأصبح للإعلام دورا كبيرا في التأثير على المجتمعات، وذلك من خلال محاكاة مشاعر الناس واستغلالها في أي توجه ينشده صاحب القناة الاعلامية، وعلى رغم كل ذلك فإن للإعلام دور في ترسيخ وغرس القيم الراقية، لأن استخدام الحوار في التعليم والتثقيف هو من أهم الوسائل الفعالة التي تؤثر في تعليم الناس، ومن خلال وسائل الإعلام يتلقى الناس" تلك المعتقدات والاتجاهات، والتي من المفروض أن تكون متوافقة مع ما يرتضيه المجتمع الذي تنتمي اليه وما ترتضيه ثقافته"[46]، فالناس تتأثر بالحوارات التي تجري في وسائل الاعلام، كما لها التأثير الواضح في سلوك البعض، وأن لم يكن مباشر، كما أن للإعلام دورا في الدعوة الى الإسلام وهو وسيلة معاصرة للتبليغ والاستفادة من الإعلام والتعريف بالإسلام، فعليه الحوار في وسائل الاعلام كما أن لها دورا إيجابيا بشرط استخدامه كما ينبغي، كذلك له دور سلبي على المتلقي إذا كان الاستخدام سيئا، فقد يكون الحوار بتغير سلوك المتلقي من الإيجابي إلى السلبي، والذي يعاب على الحوار اليوم، أنه يستمد الحوارات من الجماهير على العكس من السابق، إن الحوار يعده النخب التي ترجو من الحوار تحقيق الهادفة المرجوة في تعزيز القيم، و ليس العكس.

---

45 الاعلام في ضوء الاسلام، عمارة نجيب، ص17.

46 القيم الاسلامية والتربية، علي خليل،ص177.

الخاتمة

بعد التجوال والمسير في جوانب الحوار الأساسية في هذا البحث اليسير وبعد أن عرفنا تعريفه وغايته ومكانته في الكتاب والسنة وأصوله وآدابه، يتبين لنا أهميته الخاصة في هذا الزمان الذي يعج بكثير من الدعوات والأفكار وأصبح الكل يحث على اعتماد الحوار في كل المجالات، وكان العالم يتصور أن الإسلام قد أغفل عن هذا المفهوم، لذا نجدهم يتحدثون عن مواضيع متعددة مثل الحوار بين الأديان أو غيرها من التسميات وإن من أهم النتائج والتوصيات التي توصل إليها الباحثان هي:

1- إبراز حوارات السابقين من سلف هذه الأمة بدأً بالنبي ثم الصحابة والتابعين وضرورة الاقتداء بها.

2- أن أفضل الطرق لحل الاختلاف هو الحوار، وللحوار دور في ايقاف الغلو والتطرف.

3- ان الحوار بدون التحلي بآدابه لا يعتبر حوارا لأن نتائجه تكون سلبية.

4- الحذر من استغلال الحوار لترويج الدعوات المشبوهة والأفكار المسمومة.

5- على المتحاورين الرجوع الى الحق والإذعان إليه إذا ثبت ببراهين وأدلة توثق ذلك.

6- للإعلام دور بارز في تعزيز القيم الحوارية إذا استخدم استخداما صحيحا وموجها، من غير تأثير الأجندات على وسائل الإعلام.

التوصيات

1. إقامة برامج تربوية تبدأ حول تعويد الصغار على الحوار بوصفه ثقافة إلى المراحل الجامعات.
2. أن يكون الحوار وآدابه من الموضوعات المهمة في المناهج الدراسية لمختلف الأعمار.
3. توعية أولياء الأمور بضرورة التفريق بين الجدل والحوار، والبعد عن الجدل قدر الإمكان مع الأبناء، واستبداله بالحوار الهادف الذي يؤدي إلى تشكيل الشخصيات الإيجابية والعقول النيِّرة.
4. إقامة برامج تثقيفية عن الحوار الأسري، والوقوف على العوامل المؤثرة في الحوار بين الزوجين وانعكاسه على السعادة الزوجية.

المصادر والمراجع

القران الكريم.

أبجد العلوم، صديق بن حسن القنوجي، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، د.ت.

أدب الحوار في الإسلام، تأليف: محمد سيد طنطاوي، الناشر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، تاريخ النشر:1997- مصر.

أسس التربية الإسلامية في السنة النبوية، تأليف: عبد الحميد الصيد الزنتاني، الناشر: الدار العربية للكتاب- طرابلس، تاريخ النشر: 1993م.

أصول التربية الإسلامية وأساليبها، تأليف: عبد الرحمن النحلاوي، الناشر: دار الفكر – دمشق، تاريخ النشر: 1995م،ص206.

إعداد المعلم من منظور التربية الإسلامية، تأليف: عبد الله عبد الحميد محمود، الناشر: مكتبة الغرباء الأثرية، تاريخ النشر: 1415هـ.

الاعلام في ضوء الإسلام، عمارة نجيب، الناشر: مكتبة المعارف – الرياض، تاريخ النشر:1400هـ.

الاهداف التربوية للعبادات في الإسلام، تأليف: محمد حسين احمد، اطروحة دكتوراه في التربية-كلية التربية-جامعة طنطا.

التعريفات، علي بن محمد الجرجاني، الناشر: دار الكتب العلمية- بيروت، تاريخ النشر:1403هـ.

التفاهم في الحياة الزوجية، مأمون مبيض، الناشر: المكتب الإسلامي – بيروت، تاريخ النشر:1421هـ.

تكملة المعاجم العربية، تأليف: رينهارت بيتر آن دُوزِي (المتوفى: 1300هـ)،نقله إلى العربية وعلق عليه:جـ 1 – 8: محمَّد سَليم النعَيمي جـ 9، 10: جمال الخياط، الناشر: وزارة الثقافة والإعلام، الجمهورية العراقية، ط: 1، 1979 – 2000 م.

التنشئة السياسية للطفل، تأليف: عبد الباري محمد داود، الناشر: دار الآفاق العربية – القاهرة، تاريخ النشر: 1419هـ.

تهذيب اللغة، تأليف: محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور (المتوفى: 370هـ)، تحقيق: محمد عوض مرعب، الناشر: دار إحياء التراث العربي – بيروت، الطبعة: الأولى، 2001م.

التوقيف على مهمات التعاريف، تأليف: زين الدين محمد المدعو بعبد الرؤوف بن تاج العارفين بن علي بن زين العابدين الحدادي ثم المناوي القاهري (المتوفى: 1031هـ)، الناشر: عالم الكتب 38 عبد الخالق ثروت–القاهرة، الطبعة: الأولى، 1410هـ–1990م.

جامع الأصول في أحاديث الرسول، تأليف: مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد بن محمد بن محمد ابن عبد الكريم الشيباني الجزري ابن الأثير (المتوفى: 606هـ)،تحقيق: عبد القادر الأرنؤوط – التتمة تحقيق بشير عيون،الناشر: مكتبة الحلواني – مطبعة الملاح – مكتبة دار البيان، ط: 1، الناشر: دار الكتب العلمية.

جمهرة اللغة، تأليف: أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد الأزدي (المتوفى: 321هـ)،تحقيق: رمزي منير بعلبكي،الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، ط: 1، 1987م.

الحوار وبناء شخصية الطفل، تأليف: سلمان خلف الله،الناشر: مكتبة العبيكان،ط:1،تاريخ النشر:1419هـ–1998.

دليل الأباء الأذكياء في تربية الابناء، عبد التواب يوسف، الناشر: دار المعارف – القاهرة،د–ت.

دليل التنمية المحمية لمحافظات المصرية لعام 2005 برنامج الأمم المتحدة الإنمائي بالتعاون مع وزارة التخطيط والتنمية المحمية.

شخصية المعلم وأداؤه في ضوء التوجيهات الإسلامية، تأليف: علي راشد، الناشر: دار الفكر العربي – القاهرة، تاريخ النشر:1414هـ.

شمس العلوم ودواء كلام العرب من الكلوم، تأليف: نشوان بن سعيد الحميرى اليمني (المتوفى: 573هـ)، تحقيق: د حسين بن عبد الله العمري – مطهر بن علي الإرياني – د يوسف محمد عبد الله، الناشر: دار الفكر المعاصر (بيروت – لبنان)، دار الفكر (دمشق – سورية)،ط: 1، 1420 هـ – 1999 م.

الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تأليف: أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري الفارابي (المتوفى: 393هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، الناشر: دار العلم للملايين – بيروت، ط: 4،ت 1407 هـ – 1987 م.

ضوابط المعرفة، عبد الرحمن حسن الميداني، الناشر:دار القلم – دمشق، تاريخ النشر:1408هـ.

علم النفس الاجتماعي، تأليف: حامد عبد السلام زهران، الناشر: عالم الكتب، تاريخ النشر:2003م.

فلسفة التربية، فيليب فينكس، ترجمة محمد النجيحي، الناشر: دار النهضة– القاهرة، تاريخ النشر: 1982م.

فنون الحوار والاقناع، تأليف: محمد ديماس، الناشر: مركز التفكير الابداعي– دار أبن الجوزي، ط:1، تاريخ النشر:1999م–1420هـ.

القيم الإسلامية والتربية، تأليف: علي خليل، الناشر: مكتبة إبراهيم حلبي – المدينة المنورة، تاريخ النشر: 1408هـ.

الكليات، أيوب بن موسى الكفوي، الناشر: منشورات وزارة الثقافة – دمشق، تاريخ النشر:1975م.

المدرس في المدرسة والمجتمع، تأليف: ابو الفنوح رضوان، واخرون، الناشر: مكتبة الانجلو المصرية، تاريخ النشر: 1983م.

معجم اللغة العربية المعاصرة، تأليف: د أحمد مختار عمر (المتوفى: 1424هـ) بمساعدة فريق عمل، الناشر: عالم الكتب،ط: 1، تاريخ النشر:1429 هـ – 2008 م.

معجم المقاييس في اللغة، تأليف: أبي الحسين احمد ابن فارس، الناشر: دار الفكر – بيروت، تاريخ النشر:1418هـ.

المعجم الوسيط، تأليف: مجمع اللغة العربية بالقاهرة–(إبراهيم مصطفى / أحمد الزيات / حامد عبد القادر / محمد النجار)،الناشر: دار الدعوة.

مقال مفهوم التنمية،بقلم/ د. نصر عارف،كلية العلوم السياسية–جامعة القاهرة، /iefpedia.com/arab/wp-content/uploads/2010/11.

المنهج التربوي الإسلامي للطفل، بهاء الدين الزهوري، الناشر اليمامة– حمص،1423هـ–2002م.

دور المستشرقين في بناء النهضة الإسلامية بين تصورات فؤاد سزكين ومالك بن نبي

الأستاذة الدكتورة مليكة مذكور

الجزائر \ جامعة حسيبة بن بوعلي، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، الشلف

Hassiba Ben Bouali University of Chlef/Algeria

medkour.malika@yahoo.fr

المقدمة

الاستشراق حركة فكرية ونشاط معرفي موضوعه الآخر (العالم العربي والإسلامي بالخصوص) وهو أسلوب فكري قائم على أساس تمييز وجودي ومعرفي بين الشرق والغرب، يهدف إلى إلقاء الضوء على الصورة الحقيقية للحياة السياسية والدينية والفكرية في الشرق، والتي لا تزال مفيدة لفهم هذا المجال اليوم، كانت لهم مساهماتهم في النهوض بالمعرفة والاستنتاجات المتعلقة بالسياسة والمجتمعات في البلدان الإسلامية، بهدف فهم طبيعة الإسلام وتأثيره على المجتمعات والثقافات وتقييمهم للاختلافات ذات المغزى بين الشرق والغرب.

عرّفه مالك بن نبي بقوله "إننا نعنى بالمستشرقين الكُتّاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية"[1]، ويعتبرهم جزء لا يتجزأ من الصراع الفكري بين العالم العربي والإسلامي والعالم الغربي، باعتبارهم يمثلون الخلفية الفكرية لهذا الصراع والمنظّرين له، والمساهمين الأوائل في تشكيل تصورات الغرب اتجاه العالم الإسلامي وموقفه منه، وكان لهم كبير الأثر في التهيئة والتمهيد لاستعمار العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر الميلادي.

فقد استطاع الاستعمار تجنيد طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه، فكانوا دليله في فهم تفكير ونفسية المسلمين و معرفة جغرافيتهم وثرواتهم ونقاط قوتهم وضعفهم، ذلك لأن الغربيين لم ييأسوا بعد هزيمتهم في الحروب الصليبية، ولهذا فقد كانت العودة إلى بلاد العرب والمسلمين حلما يراودهم منذ ذلك الحين، فاتجهوا إلى دراسة هذه البلاد في كل شؤونها من عقيدة وعادات وأخلاق وثروات ولغات، ليتعرفوا على مواطن القوة فيها فيضعفوها، ومواطن الضعف فيغتنموها[2] حتى يكون حكمهم سهلا ومجديا، فاتجهوا إلى إضعاف روح المقاومة لدى المسلمين وزرع روح الدونية والنقص اتجاه التفوق الغربي وزعزعة ثقتهم بعقيدهم وإيمانهم، وتزييف تراثهم وتشويهه، وهو ما يتفق حوله كل من مالك بن نبي وفؤاد سزكين وإن اختلفت مواقفهم من جهودهم وجدواها وطرق الاستفادة منها مثلما سنرى.

---

1 إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، بن نبي مالك، ص05.

2 الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، الشرقاوي محمد عبد الله، ص108.

المبحث الأول: موقف فؤاد سزكين من مشكلة النهضة وإحياء التراث العلمي العربي الإسلامي

المطلب الأول: موقف فؤاد سزكين من قضية النهضة

أراد فؤاد سزكين (1924-2018) كغيره من المفكرين المسلمين أن يساهم في الدفع بعجلة النهضة، والعمل على بناء شخصية المسلم الواثق من نفسه القادر على بناء أمته، وترميم ما تم تخريبه من قبل الكثير من الدراسات الاستشراقية التي زرعت في نفسيته الإحساس بالدونية والضعف، وعدم القدرة على الإنتاج والإبداع قديما وحديثا، ورأى أن الطريق نحو النهضة يمر من خلال إحياء التراث العربي والإسلامي وإعادة الاعتبار له ووضعه الموضع الصحيح في تاريخ العلم، وهو ما من شأنه أن يحي في نفسية المسلم الاعتزاز بماضيه عله يجد فيه العزاء الذي يرفع به معنوياته ويقويها، ويستلهم منه عوامل القوة ويتجاوز عوامل الضعف، فيندفع نحو بناء مناخ فكري يمكن أن ينتج ويبدع فيه ويسهم في بناء الحضارة المعاصرة، فتشتعل الجذوة المنطفئة بداخله.

ولعل هذا ما يمكن أن نمسكه من خلال جهوده المضنية في إحياء التراث العربي والإسلامي سواء من خلال جمعه وتحقيقه أو من خلال جمع ما قيل فيه وعليه من دراسات وكتب، ومن خلال جهوده في تأسيس معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية في جامعة فرانكفورت بألمانيا.

وقد انطلق فؤاد سزكين من سؤال محوري حرك مشاريع النهضة برمتها هو التساؤل عن الأسباب التي أدت إلى تخلفنا وركودنا، رغم ما نملكه من ثروات وموقع جغرافي، وطاقة بشرية.

وهو التساؤل حول: الأسباب التي كانت وراء تخلف العرب والمسلمين وتقدم الغرب؟ ما هي الأسباب التي أدت إلى ركود الثقافة الإسلامية؟ وما السبيل إلى نهضتها؟.

يجيب فؤاد سزكين منذ البداية بأنه لا يملك الجواب النهائي للقضية، لكنه يعرض حلا مختلفا من منطق كونه مؤرخا لتاريخ العلم يحاول به أن يتجاوز الطرح الكلاسيكي لهذه الإشكالية التي عرفت في تاريخ الفكر العربي والإسلامي بإشكالية الأصالة والمعاصرة، بين فريقين أساسيين: بين من يرى " أن السبيل الوحيد لرفع مستوى المجتمع يكمن في تجريده المطلق عن الدين والعقيدة وفي ترك كل عنصر ثقافي وحضاري له صلة بهما، وفي التوجه المطلق إلى العالم الغربي، وقد بدأ مثل هذا التيار يتبلور في بعض البلدان الإسلامية منذ أوائل القرن العشرين وسيطر على بلدي- تركيا- بصفة خاصة فاستسلم الحكام إليه وظنوا أنهم وجدوا العلاج الجذري الصحيح والإكسير الأعظم لخلق مجتمع جديد ....و إن التعليل الوحيد عند أصحاب هذه الطائفة لتأخر المجتمع الإسلامي هو الدين الإسلامي نفسه في الماضي وفي الحاضر"[3]، وبين فريق آخر يرجع سبب تأخر المجتمع الإسلامي وركود الحضارة الإسلامية إلى" وهن التمسك بالدين وعدم تطبيقه التطبيق المطلق على جميع نواحي الحياة"[4].

3 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والاسلامية، سزكين فؤاد، المجلد الأول، ص 168.

4 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

يوجه فؤاد سزكين كلمة لأصحاب هذه الاتجاهات موضّحا أن هذا الخطاب لم يؤت أُكْلَه ولن يَخْلُصَ إلى شيء "إن مجرد التقليد المطلق للأنظمة والمؤسسات الأوروبية لم يؤد ولن يؤدي إلى النتيجة المطلوبة، بل بالعكس تؤدي إلى اليأس والفوضى إلى حد بعيد، ولكن أصحاب التمسك بالماضي يجب عليهم ألا يتناسوا أن كثيرا من الأنظمة الإسلامية أصبحت قديمة وتأخرت مثل محتوى الخطب والمواعظ في المساجد التي أصبحت عديمة الأثر في السامعين، لأن الخطيب والواعظ لا يملك المستوى العالي من العلم ليستطيع أن يحدث التغيير الإيجابي ويرفع المستوى العلمي في المجتمع كما كان في الماضي"[5].

أما بالنسبة له فإن الحديث عن النهضة والانبعاث الحضاري لا يكون إلا بمعرفة الأسباب الحقيقية لهذا الركود وتجاوزها بالمقارنة بين مرحلتين أساسيتين من تاريخه حيث يقول:"ليس عرضي للقضية عليكم إلا محاولة مؤرخ لتاريخ العلوم تيسر له دراسة التراث العربي والإسلامي أكثر من ثلاثين سنة، يريد أن يعالج القضية في ضوء صلته الخاصة بهذه العلوم بعد الوقوف على معالجات القرن الحديث لها منطلقا من المبدأ القائل بأن التعليل الصحيح لا يتيسر إلا بعد تصور شامل صحيح لتاريخ العلوم العربية والإسلامية لنستطيع أن نعرف بكل وضوح العناصر البناءة والمكوّنة لها التي ربما بدأت تضعف أو تزول في وقت معين، والعناصر الهدامة والمتخلفة التي ساهمت بمرور الزمن في بطء التطور في المجتمع الإسلامي والانتهاء به إلى الركود"[6].

و الوصول إلى هذه الغاية لا يتم إلا من خلال إحياء التراث العربي والإسلامي وإحياء العوامل والأسباب التي أدت إلى تطوره والبحث في العوامل التي أحاطت بالبيئة الفكرية التي نشأت وتطورت فيها هذه العلوم ومد الحياة إليها من جديد، وإعادة الاعتبار لهذه المرحلة من تاريخ العلم وأخذها المكانة التي تستحق، وذلك من خلال كشف ما جاء به المسلمون من علوم وابداعات فكرية وثقافية وما أبدعوه من أدوات وأجهزة علمية، وكشف انتحالات المستشرقين وزلاتهم في قراءة هذه المرحلة التي ورّثت في نفسية المسلمين الإحساس بالدونية والعجز.

ولهذا يدعوا فؤاد سزكين إلى دراسة وبحث تاريخ العلوم العربية والإسلامية بالنسبة للمنتمين إليها اليوم، ويرى أن " الأمر قد أصبح ضروريا لهم، وذا أثر حيوي عليهم، ولابد منه لكي يعرفوا أولا كيف ابتدأ آباؤهم بالعلوم وإلى ما وصلوا إليه... ليجدوا في سيرة الأسلاف أسوة حسنة وعبرة مؤثرة ومثمرة، فيتخطوا بذلك العقدة النفسية التي يشعرون بها في مواجهتهم لتطور العلوم الحديثة التي لا يقل نصيب آبائهم فيها عما للأقوام الأخرى"[7] ؛مؤكدا على أن معرفة أسباب ركود العلوم الإسلامية يكون من خلال إحيائها و في ضوء دراسة تاريخها الصحيح الذي لم يكتمل بعد.

وهو ما سعى إلى تطبيقه بالفعل من خلال جهوده المضنية التي أثمرت في شكل مؤلفات تعيد قراءة تاريخ العلوم من جديد بتصور و تحقيب جديد بناء على ما تم العثور عليه من كتب ومخطوطات ودراسات للتراث العلمي العربي

---

5 المرجع نفسه، ص 180.

6 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص169.

7 المرجع نفسه، ص 175.

والإسلامي، وما قام به العلماء والباحثون من اكتشافات للإنتحالات التي تمت من خلال نسبة مؤلفاتهم إلى غيرهم أو نسبتها إلى أنفسهم، إيمانا منه بأن مثل هذه الدراسات التراثية للعلم الإنساني من شأنها أن توضّح أهمية التحليل المنطقي لتطور العلوم وتقنياتها، وهو ما من شأنه أن يمكننا من قراءة موضوعية لتاريخ العلم العربي الإسلامي، بحيث نجعل من هذه القراءة أساسًا لتحليل الواقع واستشرافًا لآفاق المستقبل. وبإمكان هذه الدراسات أن تكون نوعا من الدعم المعنوي والنفسي من جهة لمواجهة عقدة تخلفنا الحالية أمام تقدم الغرب، وكذا إعادة الاعتبار للمكانة الحقيقية للعلوم العربية الإسلامية في تاريخ العلوم عامة، وأن نعيد لها حقها ومكانتها المسلوبة، وتصحيح النظرة الخاطئة التي يتداولها العديد من مؤرخي تاريخ العلوم في الفكر الغربي.

وخدمة لهذا الغرض فقد توزعت جهود فؤاد سزكين على جبهات شتى: بين البحث عن المخطوطات وجمعها وتحقيقها ودراستها، وتحديد أماكن تواجدها، وأهم الفهارس التي أشارت إليها، وبين تجسيد إبداعات العلماء العرب والمسلمين من خلال إعادة بعث بعض إنجازاتهم في شكل مصنوعات، مثل الساعات، الإسطرلاب، الآلات الحربية، الآلات الطبية...الخ، وكذا جمع المقالات والدراسات العلمية القيّمة حول هذه المرحلة، وكشف ما أبدعوه من نظريات علمية ومدى تأثيرها في النهضة العلمية الحديثة، بالإضافة إلى كشف ظاهرة انتحال أعمالهم وإبداعاتهم من قِبَل بعض علماء الغرب، وكذا المطالبة بإعادة كتابة تاريخ العلوم من جديد بناء المعطيات التي ظهرت.

1- فؤاد سزكين ومشروع إعادة كتابة تاريخ العلوم

أراد فؤاد سزكين أن تعاد كتابة تاريخ العلوم دون أن يتم فيه إغفال أي مرحلة من مراحله، وأن يعاد الاعتبار لتاريخ العلوم العربية الإسلامية حتى نستطيع أن نربط الأسباب بالنتائج، ونتابع تطور المفاهيم العلمية من حيث ظهورها وما ارتبطت به من تحولات، لأن القفز على أية مرحلة تاريخية يخلق فجوات في تاريخ العلم لا يمكن تفسيرها إلى بالعودة إلى المرحلة المغيبة، ذلك لأن العلوم تأخذ مناحي مختلفة حسب كل حضارة، فالحضارة اليونانية على سبيل المثال تميّزت دراستها للعلوم بطريقة نظرية وباحتقارها للتجربة، بينما اتجهت العلوم في العصر الإسلامي إلى الربط بين النظري والتطبيقي، ولهذا فكل محاولة للربط بين العلوم الإغريقية ونشأة العلوم الغربية الحديثة تصطدم بمعوقات إبستيمولوجية لا يمكن حلها إلا بالعودة إلى مرحلة العلوم العربية الإسلامية.

وهنا يشير فؤاد سزكين إلى أن كتابة تاريخ العلوم عموما سيطرت عليه نظرة إقصائية ساهم عدة مؤرخين ومستشرقين في رسمها مفادها أن " عملية تطور العلوم مرت بمرحلتين- في حوض البحر الأبيض المتوسط على وجه الخصوص- المرحلة الإغريقية اليونانية، ومرحلة العالم الغربي التي بدأت بالحركة المسماة بالنهضة، وأن العرب والمسلمين لم يقدموا أية خدمات علمية سوى لعب دور الجسر الذي ربط اليونانيين القدماء واللاتينيين الذين بدأ بظهورهم عصر النهضة"[8].

---

8 مكتشف الكنز المفقود، فؤاد سزكين وجولة وثائقية في اختراعات المسلمين، يلماز عرفان، ص96-97. انظر أيضا محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص21.

ويصف هذا التصور بأنه تصور عنيف سيطر على مؤرخي العلوم مفاده أن العقل الغربي هو العقل الوحيد المبدع، وأن هذا الإبداع قد عبرت عنه مسيرة حضارته من الإغريق إلى عصر النهضة إلى الفترة المعاصرة، أما العقل العربي والمسلم فهو عقل مجدب و غير مبدع، ولهذا فما جاء به العرب والمسلمين لا يتعدى نقل وتدوين ما جاءت به الحضارة الإغريقية من علوم وفلسفة.

ورغم ظهور بعض الدراسات الإستشراقية المنصفة التي حاولت إعادة الأمور إلى نصابها، إلا أن تأثيرها بقي محدودا، ولهذا ما تزال هذه النظرة إلى العلوم العربية الإسلامية حاضرة تغذي هذا الفكر وهذا التصور وتعطى له الاستمرارية رغم ظهور حقائق واكتشافات متتالية تفندها قام بها علماء وباحثون ومستشرقون منصفون، إلا أن تأثيرها لم يتجاوز "الاعتراف المتواضع بأن العرب قدموا خدمة هي قيامهم بدور الوسيط بين الإغريق القدماء واللاتين في عصر النهضة "[9].

ولا أدل على ذلك من محاولة العالم الدانماركي" أوتو نيو غبور(Ott Neugebauer) الذي بيّن في دراساته أن مكانة الإغريق في تاريخ العلوم لم تكن البداية، وسعى هذا العالم لتبنى فكرة أن اليونانيين ما هم إلا أمة ورثت العلم والمعرفة من أقوام عاشت قبلها، ولقد اشتكى هذا العالم نسبة كل شيء إلى الإغريق واضطر للقول: " لماذا نرى معارضة شديدة تواجه أية محاولة ساعية لربط نجاحات الإغريق بالأمم التي سبقتهم؟، وذلك بالرغم من أن جميع الأبحاث والدراسات تبرهن على مرور ألفين وخمسمائة عام قبل العصر اليوناني القديم، وأن هناك نجاحات علمية متعددة قبلهم تضعهم في منتصف تاريخ العلوم وليس في بدايته، إلا أن أحدا لا يتجرأ على تعديل مكانة الإغريق الشائعة في تاريخ العلوم"[10].

وما قيل عن علاقة علماء الإغريق بمن قبلهم يقال أيضا على علاقة العلوم الحديثة بالعلوم العربية الإسلامية فتطور العلوم الحديثة لم يأتي صدفة، لينتقل الفكر الأوروبي من عصر الجهل والظلام إلى عصر العلم فجأة، كما لا يمكن تفسير اتجاهه التجريبي بحركة إحياء الفكر الإغريقي الذي اتسم بالطابع النظري، ولولا جهود العلماء العرب والمسلمين لتأخر عصر النهضة قرونا أخرى.

ولمعالجة هذه الوضعية لم يكتف فؤاد سزكين بإلقاء اللوم على غيره فقط ممن انتحل هذا التراث ونسبه إلى نفسه، بل يلقي باللوم أيضا على ورثة هذا التراث أنفسهم ممن فرطوا فيه، وهم على فهمه ودراسته أقدر، وعلى ابرازه وتحقيقه أولى وأحق، برًا بحقِ غيرنا علينا، وفي هذا يقول: "ينبغي على الوارثين لهذا التراث الإسلامي أن يسهموا في قضية إظهار الحقائق إسهاما كبيرا"[11]. وهي مهمة على الباحثين العرب والمسلمين المعاصرين أن يضطلعوا بها، وذلك بأن يدافعوا عن تراثهم وأن يجمعوه ويدرسوه ويحققوه لتكتمل صورة هذا التراث العلمي، عندها فقط قد نستطيع أن نرد الاعتبار لهذه

---

9 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص22.

10 مكتشف الكنز المفقود، فؤاد سزكين وجولة وثائقية في اختراعات المسلمين، يلماز عرفان، ص 96-97.انظر محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص21.

11 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص 36.

المرحلة في تاريخ العلوم عموما، وأن نساهم في تغيير هذه النظرة إلى تاريخ العلم وأن تنسب الحقائق إلى أصحابها، هذا بالإضافة إلى أن هذه المهمة ستعرفنا أكثر بدورنا في تاريخ العلم، وستعود علينا بالنفع العميم، لأن دراستنا لتاريخ العلم عند المسلمين مازالت تعتمد في جزء غير قليل على دراسات المستشرقين التي تعتمد على فرضية النقل دون الإبداع، وفي هذا دعوة صريحة وواضحة للعلماء والباحثين أن يعملوا جاهدين من أجل تغيير هذه الصورة النمطية التي ساهمت بعض الدراسات الاستشراقية في رسمها.

وهنا يلح فؤاد سزكين على ضرورة كتابة تاريخ العلوم من جديد استنادا إلى ما ظهر من معطيات تؤكد بما لا يدع مجالا للشك أن النهضة العلمية الأوروبية بنيت على نتائج ما وصلت إليه الحضارة العربية الإسلامية من علوم ومعارف، ولهذا لابد من تصحيح هذا التاريخ الذي كتب بطريقة خاطئة، وهو مسعى تتقاطع فيه جهود فؤاد سزكين مع جهود كثير من العلماء والباحثين الغيورين على تراث هذه الأمة الضائع- الذي تعرض للانتحال والجحود والنكران- مثل ما ذهب إليه جورج صليبا، رشدي راشد، أحمد جبار...و غيرهم ممن بذلوا ويبذلون الجهود الكبيرة والمضنية لإعادة الاعتبار لهذه المرحلة دون تسويف أو مزايدة، وإعادة بناء الثقة في نفسية المسلم من أجل بناء غد أفضل.

خاصة وأن فؤاد سزكين قد أوضح بأن أغلب ما نشر عن الإسلام والحضارة الإسلامية من قبل الغربيين، يعكس بوضوح أمرين أساسيين:

- خدمة نزعة التفوق لديهم وذلك بإظهار أنهم أصحاب علم وحضارة وعقل من الحضارة اليونانية إلى الرومانية إلى النهضة الغربية الحديثة.

- نزعة العداء الشديد للإسلام بسبب مخاوفهم من ما يمكن أن تصنعه فكرة أننا أصحاب علم وحضارة من دافع وحافز للتقدم، وخوفا من أن تستشعر الأمة الإسلامية بأن لها كيانا محترما وشخصية مستقلة، تقف عليها لإحداث نهضتها المنتظرة.

2- تفسير فؤاد سزكين لمراحل نشأة العلوم في الحضارة العربية الإسلامية

قسم فؤاد سزكين تاريخ نشأة وتطور العلوم بردها إلى ثلاثة مراحل أساسية: المرحلة الأولى هي مرحلة الأخذ والتمثل، أما المرحلة الثانية فهي مرحلة العطاء والإبداع، أما المرحلة الثالثة فهي مرحلة الركود وتراجع الإنتاج الفكري، وهذا التقسيم وإن لم يكن جديدا في مراحله إلا أنه يطرح تصورا مغايرا في منطلقاته وأهدافه وحقبه من حيث بداياتها ونهاياتها وتأثيراتها على مسار حركة العلم.

- **المرحلة الأولى: الأخذ والتمثل و الاستيعاب العلمي التدريجي**

تبدأ مرحلة الأخذ والتمثل عند فؤاد سزكين إلى ما قبل عصر الترجمة، حيث يتبيّن أن نقطة انطلاقه في هذا المضمار تختلف عن كثير من الباحثين، لأنه يرى أن الإنتاج الفكري العلمي في الإسلام قد ابتدأ في القرن الأول للهجرة، ذلك لأن المجتمع الإسلامي الذي بدأ يتكون منذ منتصف القرن الأول للهجرة من بيئات شتى، وثقافات مختلفة، وألسنة متباينة أصبح في الواقع مقرا لاتصال أصحاب المدارس العديدة وتلاقح أفكارها بعد أن كانت قبله مفصولة بعضها عن

بعض، وكان تأثرها ببعضها غائبا تقريبا، وإن هذا المجتمع هو الذي ولّد الصلة بين مختلف هذه الأطياف، وبه نشأ عهد جديد للتفكير الإنساني، كما أن العرب قبل الإسلام لم يكونوا على درجة كبيرة من السذاجة كما تشير إلى ذلك بعض المؤلفات، بل العرب هم ورثوا الآراميين البابليين– جغرافيا على الأقل– وأنهم من جهة أخرى لم يكونوا معزولين عن جيرانهم أصحاب الثقافات عزلة كاملة[12].

ولهذا يشدّد فؤاد سزكين على أن مرحلة أخذ المعارف الأجنبية (أو مرحلة البدايات الأولى) ابتدأت بعد ظهور الإسلام بمدة بسيطة بطريق الاتصال بالمشتغلين بها بوساطة ترجمة كتب من القرن الأول، لا كما يظن كثير من الباحثين بأن ذلك حدث بعد منتصف القرن الثاني مع بداية الخلافة العباسية، ومنقلب القرن الثاني إلى الثالث بعد تأسيس "بيت الحكمة"، لأنه قد بولغ في أهمية هذا التاريخ في تحديد انطلاقة العقلية الإسلامية، وفهمت مكانته فهما غير مصيب تماما[13]. مخالفا بذلك مواقف بعض المستشرقين الذين يربطون بين حركة الترجمة ونشأة الفلسفة الإسلامية، معتبرين الأولى علة الثانية، نافين بذلك عنصر الأصالة عنها.

حجته في ذلك أننا بدون هذه الحقيقة سيصعب علينا أن نفهم سر الصنعة الرائعة والتطور الفني الرفيع للشعر العربي الجاهلي، وسر الظهور المبكر والتطور الواسع للنحو في النصف الأول والثاني من القرن الثاني للهجرة، وسر التطور العجيب لبعض العلوم مثل النبات والحيوان والموسيقى، قبل ترجمة الكتب اليونانية والتأثر بها في نفس الموضوعات[14]، وكذا قدرتهم على فهم واستيعاب مفاهيم علم الفلك ومراجعة نصوصه، الأمر الذي يفترض أن لديهم خلفية معرفية سابقة قبل الترجمة.

ويتقاطع تصور فؤاد سزكين في تفسيره لنشأة العلوم بالطرح الذي يدافع عنه جورج صليبا(1939م) الذي يؤكد بدوره أن مرحلة ما قبل الترجمة لم تكن مرحلة جاهلية كما كان يروّج لها، وإلا كيف يمكننا أن نفسر التعاطى النقدي للعلماء مع العلوم والمفاهيم الواردة بعد الترجمة، وكيف استطاعوا أن ينحتوا مفاهيم علمية عربية للمفاهيم والعلوم الواردة عبر الترجمة؟، كيف نفسر المستوى المتقدم والسريع والموازي في نفس الوقت لعمليتي الترجمة والاستيعاب والنقد في نفس الوقت؟.

وهذا معناه أن فؤاد سزكين يتفق مع جورج صليبا في أن نشأة العلوم لا ترد إلى قرار من خليفة، بل إلى حاجات متعددة ساهمت في دفع المجتمع إلى طلب العلوم منها الرغبة السياسية في التقدم، والحاجات الاجتماعية الضرورية والملحة بسبب توسع الدولة الإسلامية، ودعوة القرآن الكريم إلى طلب العلم والمعرفة والتدبر في الكون، والسعي إلى طلب ما لدى غيرهم من الأمم من علوم ومعارف دون عوائق، وتفاعلت كل هذه الأسباب في تهيئة المجتمع لمرحلة جديدة لا تشبه ما قبلها.

---

12 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص 22-23.

13 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص 24.

14 المرجع نفسه، ص 23.

ولهذا يُفَند فؤاد سزكين بشدة فكرة جعل عصر الترجمة بداية لنشأة العلوم، ويؤكد في أكثر من موضع من مؤلفاته بأنه ينبغي الإقرار بأن الترجمات الأولى ليست هي أساس انطلاق هذه العلوم، وإنما الفعل المباشر لحملة هذه الحضارة أنفسهم، وهو ما كان سابقا لعصر الترجمة، وهو ما قامت به المدرسة الفارسية قبل و إبان الإسلام والتي كانت عند الفتح عند ذروة استيعاب العلوم اليونانية والهندية، وهو ما يفسر التعامل النقدي وقدرة استيعاب المفاهيم والمعالجة النقدية المبكرة لها، وهو ما يتقاسمه أيضا مع تصور جورج صليبا.

المرحلة الثانية: هي مرحلة الابداع

أما مرحلة الإبداع فتبدأ مع مطلع القرن 03هـ،9م حيث بدأت هذه المرحلة بإدراك العلماء المسلمين أنهم قادرون على الابداع، وقادرون على الوصول إلى ما لم يصل إليه الإغريق من قبلهم، وهذه القناعة تزايدت بفضل شكوكهم في صحة أرصاد بطليموس في علم الفلك ودقة نتائجها، وقد أمر الخليفة المأمون بالتحقق من بيانات بطليموس ولمزيد من التدقيق دعا إلى إقامة مرصدين فلكيين الأول في حي الشماسية في بغداد، والثاني على جبل قسيون شمال دمشق، وهو ما تمكنوا منه "بفضل ما كان لديهم من طرائق حسابية أفضل وأجهزة رصدية، وقياس أحسن وتقنية رصد محسنة، مقارنة بأسلافهم اليونانيين والهنود والفرس"[15].

وهو ما مكّنهم من تصحيح وتدقيق الكثير من المسائل والحقائق الفلكية بفضل تضافر جهود الكثير من علماء الفلك كأمثال عبد الرحمن الصوفي، ثابت بن قرة، نصير الدين الطوسي، الزرقالي، البيروني، ابن الشاطر، البتروجي وغيرهم، ونتج عن ذلك تفاسير مختلفة تخالف ما أورده بطليموس في رصده للكواكب، ووضعوا أرصادا وجداول وحسابات جديدة خاصة بهم، في محاولة لإيجاد قيم أفضل أكثر فأكثر، وليس هذا فحسب بل بدأ النقاش حول القضايا الأساسية التي تشكل المبادئ الأساسية لعلم الهيئة عند بطليموس، كمناقشتهم لقضية دوران الأرض مع البيروني وابن الهيثم، ومناقشة التعديلات التي فرضها بطليموس على أفلاك التدوير حتى تستجيب لنظام الحركة الدائرية المنتظمة، مثل الشكوك التي أوردها ابن الهيثم على تعديلات بطليموس حول "معدل المسير" في كتابه "الشكوك على بطليموس".

وما نجده في علم الفلك نجده في علوم أخرى، مثال ذلك ما جاء به الاخوة الثلاثة المشهورين ببني موسى، حين كانوا يحاولون الوصول إلى تحديد دقيق لرقمπ اليوناني، وتصحيح ما وقع فيه أبولونيوس في كتابه المخطوطات، وجهود الرازي في ميدان الطب والبصريات، والرده على إقليدس وجالينوس، والكندي في رده على كتب أرسطو[16].

المرحلة الثالثة: مرحلة الانحطاط وتراجع الإنتاج العلمي

ينفرد فؤاد سزكين بتصور خاص لمرحلة ركود العلوم في الحضارة العربية الإسلامية، إذ يرى أن الانتاج العلمي والمعرفي للعلماء العرب والمسلمين استمر في العطاء إلى نهاية القرن 8هـ، 14م، ولهذا انتقد بشدة الفكرة التي سيطرت على

15 تاريخ التراث العربي، سزكين فؤاد، ج6، ص 21.

16 محاضرات في تاريخ العلوم عند العرب والمسلمين، سزكين فؤاد، ص 26.

الباحثين والتي مفادها أن "ركود العلوم الإسلامية بدأ في القرن السادس الهجري"، ويصحح هذا الوضع مبيّنا أنه لا يوافق أولئك الباحثين على زعمهم الذي لا يتفق مع الحقائق التي كشفتها الأبحاث الكثيرة المتعلقة بإنجازات العلماء الذين عاشوا بعد هذا القرن الموسوم بسمة الركود[17]، ويعطي عدة أمثلة تبيّن أن عدة علوم بلغت ذروتها في القرنين السابع والثامن الهجريين، سواء في علم الفلك أو غيره من العلوم الأخرى.

يضاف إلى هذا شهادة ديفيد كينج (David King) الذي ذهب إلى أن أشهر الموقتين انتسبوا في القرن الرابع عشر إلى الجامع الأموي في دمشق، كما انتسبوا في القرن الخامس عشر إلى جامع الأزهر بالقاهرة[18]، وهو ما يبيّن استمرار العطاء والإنتاج الفكري إلى بدايات القرن الخامس عشر.

يصل فؤاد سزكين من خلال إعادة قراءته للتراث العربي الإسلامي ومراحل تطوره إلى عدة نتائج لعل أهمها على الإطلاق قوله أن التراث العلمي العربي والإسلامي لم يصبه الركود على خلاف تصورات مؤرخي العلم، بل نما وتطور في أرض أخرى احتضنته بعد أن أصابه الكساد في أرض المسلمين، وهذا بعد أن وجد مناخا آخر و بيئة أخرى يحيا ويتطور فيها تقوم على الحرية و احترام العلم والعلماء، والتشجيع على طلب العلم والإبداع و الابتكار، حيث يقول: " إن العلوم العربية والإسلامية بدأت تنتقل إلى العالم الغربي منذ أواسط القرن 04هـ الرابع الهجري، وقد تم ذلك بعدما تهيأ المناخ هناك بالاحتكاك البشري الضروري، واستمر انتقال العلوم العربية والإسلامية إلى العالم الغربي المسيحي أوائل القرن 09 هـ التاسع الهجري، ومعنى هذا الواقع هو أن العلوم العربية والإسلامية قبل منتصف مرحلتها البناءة المبتكرة قد وجدت نموا آخر لتطورها في بيئة أجنبية، وأنها استمرت في تزويد اكتشافاتها الأخرى لهذه البيئة الجديدة إلى أن أصبحت هذه بناءة مبتكرة بعد قرون"[19].

ويلتقي فؤاد سزكين هنا مع تصور مالك بن نبي في موقفه من دورة الحضارة عندما يربطها بشروط نفسية واجتماعية معينة إذا انطفأت في مجتمع معين فإنها " تهاجر وتنتقل بقيمها إلى بقعة أخرى، وهكذا تستمر في هجرة لا نهاية لها، تستحيل خلالها شيئا آخر لتعد كل استحالة تركيبا خاصا للإنسان والتراب والوقت"[20].

3– تفسير فؤاد سزكين لأسباب ركود العلوم في العالم العربي والإسلامي

أما عن أسباب ركود العلوم في بيئتها الإسلامية فتقتضي معرفتها حسبه المقارنة بين مرحلتي التطور والركود بعضها ببعض، ونحاول أن نعرف ما زال من العناصر البناءة، وما دخل من العناصر الهدامة التي ساعدت على خفض سرعة التطور حتى توقف، مؤكدا أن مثل هذه المقارنة لا تتم إلا بعد توضيح عميق لتاريخ العلوم العربية والإسلامية مع مساهمة التاريخ السياسي والاقتصادي[21]. وأهم شيء أشار إليه هو الغياب التدريجي للبيئة التي احتضنت العلم وشجعت عليه، وساهم في هذا ظروف داخلية وأخرى خارجية.

---

17 المرجع نفسه، ص 27.

18 علم الميقات في سورية خلال القرن الرابع عشر، أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، كينج ديفيد، ج1، ص391 .

19 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص 176.

20 وجهة العالم الإسلامي، بن نبي مالك، ج1، ص 27.

21 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

– الأسباب الخارجية للركود

إن الاضطرابات الشديدة الموجهة من جهة المغول في شرق العالم الإسلامي والبرابرة في غربه وصولات الصليبيين المستمرة الطويلة قد أثر سلبيا على استمرار التطور العلمي المعتاد، كما شهد المغرب الأوسط اضطرابات سياسية متواصلة وكان مسرحا للنزاع بين الإمارات التي كانت تُقَطِع أواصل المغرب الإسلامي هذه الظروف زادت حدتها بعد القرن 9هـ،15م، وهذه الصراعات والخلافات السياسية المستمرة حالت دون توفير جو للاستقرار والأمن يمكن أن يتطور فيه النشاط الفكري وتنشط فيه الحياة العلمية والعملية، كما أن انشغال الساسة باخماد الفتن والثورات شغلهم عن التأسيس للبحث العلمي وتطبيقاته، وعدم الاهتمام بالعلماء وربط جهودهم النظرية بالتطبيق، ولهذا بقيت كثير من التخصصات نظرية وأصحابها بلا وظائف، لعدم الربط بين النظر والعمل.

– الأسباب الداخلية للركود

أشار فؤاد سزكين إلى وجود أسباب داخلية أهم لركود العلوم في العالم الإسلامي ترجع إلى زوال حماية العلم والعلماء، ومحو الكتب، وانقطاع الصلة المستمرة بين العلماء والجامعات، وعدم انتقال الاكتشافات الهامة من جانب إلى جوانب أخرى في العالم الإسلامي، وأدل مثال على ذلك أن الفلكيين المسلمين في الشرق في القرن السابع والثامن كانوا يهيئون بنظرياتهم الجديدة لانهيار النظام البطليموسي مع أن زملائهم في العالم الإسلامي الغربي كانوا يأتون في القرن السادس بنظريات أخرى جديدة ضد نفس النظام المذكور دون إمكان وصول هذه النظريات من جانب إلى جانب آخر، لكن هذه النظريات الجديدة كلها كانت تصل في سنوات معدودة إلى العالم الغربي وتُطَوِرُ لا التفكير الفلكي فحسب، بل التفكير الفلسفي والفيزيائي[22].

وهو ما انعكس على إنتاج العلماء المسلمين الذي بدأ في التراجع تدرجيا و اتجه نحو حفظ و شرح وتلخيص ما تم اكتشافه، وبدأت تخبوا تدريجيا الرغبة في الإبداع والابتكار والتطوير، والاعتماد على الذاكرة والحفظ والتلقين والاستظهار في النظام التربوي: وهو ما حال دون وقوفهم على فهم العلوم وتحليلها ونقدها، و أثر سلبا في تطور العلوم والتعمق فيها، وتجاوز عثراتها أو هفواتها، وهو ما أدى إلى غياب ابداعات علمية حقيقية، و تجلى ذلك في الجمود الذي خيّم على مختلف العلوم في هذه العصور.

وقد أشار ابن خلدون إلى هذه الظاهرة قائلا: "تجد طالب العلم منهم بعد ذهاب الكثير من أعمارهم في ملازمة المجالس العلمية سكوتا لا ينطقون ولا يفاوضون وعنايتهم بالحفظ أكثر من الحاجة، فلا يحصّلون على طائل من ملكة التصرف في العلم والتعليم، ثم بعد تحصيل من يرى منهم أنه قد حصّل تجد ملكته قاصرة في علمه إن فاوض أو ناظر أو علّم، وما أتاهم القصور إلا من قبل التعليم"[23].

---

22 المرجع نفسه، الموضع نفسه.

23 المقدمة، ابن خلدون عبد الرحمن، ص 545.

وهذه المنهجية قد بقيت غالبة على تدريس العلوم في العالم الإسلامي، بل وامتدت إلى وقت قريب حيث يُطلب من المتعلم استظهار ما يحفظه في مسألة ما من مسائل العلم المدروس، وهو ما يحول في تصوري دون قدرة المتعلم على تكوين رأي خاص به، أو تحليل موقف أو نقده وتجاوزه، وهو ما أدى إلى انقطاع الاجتهاد والاعتماد فقط على ما جاء به السابقون في مختلف مسائل العلوم، بحيث لا يتعدى موقفه المفاضلة بين هذا الموقف وذاك في مسألة ما من المسائل.

يضاف إلى هذا اتجاه التأليف نحو المختصرات ومن بعدها إلى الشروحات، فقد شاعت قضية ظهور المختصرات ابتداء من القرن 4هـ، وفي نهاية ق5هـ دخلت الأمة من حيث الإنتاج العلمي والفكري والثقافي في سلسلة من الاختصارات والشروحات والمنظومات لما ابتكر من العلوم في الأزمنة السابقة، وقد كان الهدف من وراء ذلك اختصار العلوم وتسهيل حفظها، وهي صفة آلت إليها الكثير من العلوم، بما في ذلك العلوم التطبيقية، بل إن قضية نظم العلوم تكاد تكون أهم صفة ميزت العلماء المسلمين بالخصوص في المغرب العربي، إذ الكثير من العلوم تم التعبير عنها بمنظومات شعرية تسهيلا لحفظها، مثلما نجد في منظومة ابن الحباك "بغية الطلاب في علم الإسطرلاب" أرجوزة ابن مرزوق الحفيد التلمساني(ت842هـ-1438م) في الميقات تتألف من 1700 بيت[24]، نظم ابن اندراس في الأدوية وغيرها.

غير أن هذه التلاخيص والمختصرات والمنظومات زادت العلوم غموضا وتعقيدا وإبهاما، وهو ما نبّه إليه محمد السنوسي في شرحه لبغية الطلاب في علم الإسطرلاب حين أشار إلى أن الحباك قد وضع " منظومة ليسهل حفظها ويعذب درسها ولفظها، لكنها لم تخل عن صعوبة الفهم على كثير من الناس لضيق النظم، فرأيت أن أضع عليها مختصرا يمهّد بفضل الله وعرها ويوجب إن شاء الله نفعها"[25].

لكن انتباه الكثير من العلماء إلى مشكلة الغلق والإبهام في هذه المنظومات والمختصرات دفعهم إلى وضع شروح وحواشي لها، لكن تعدد الشروح الموضوعة للكتاب الواحد أدى إلى شروح الشروح وهو ما جعل الكثير من العلماء ينفقون وقتهم في محاولة المقابلة بين الشروح والانشغال بها عن الاستفادة الحقيقة من الفكرة بحد ذاتها، وهو ما جعل فكرهم يدور حول نفس المسائل دون التفكير في وضع غيرها أو تجاوزها، ولم يسلم من هذه المنهجية علم من العلوم سواء الشرعية منها أو العقلية أو التطبيقية، إذ أصبحت الصفة الغالبة على مختلف المؤلفات ارتباطها بكلمة شرح أو تلخيص أو حاشية، مثال ذلك محمد السنوسي الذي ألف شرحا على رجز ابن سينا، وشرحا كبيرا على الحوفية في الحساب والرياضيات، شرح مقدمة الجبر والمقابلة لابن الياسمين، شرح بغية الطلاب في علم الإسطرلاب، شرح إيساغوجي في المنطق، شرح جمل الخونجي في المنطق، شرح مختصر ابن عرفه الذي كان – حسب ما يقول تلميذه الملالي – لا يحل صعوبته إلا إذا استعان عليها بالخلوة[26]، والظاهرة ذاتها نجدها عند ابن قنفذ إذ شرح تلخيص ابن البنا

24 البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، ابن مريم الشريف المليتي المديوني، ص210.

25 شرح بغية الطلاب في علم الإسطرلاب، السنوسي محمد، و 13و.

26 نيل الابتهاج بتطيز الديباج، التنبكتي أحمد بابا، ص 572.

المراكشي، كما شرح منظومة ابن أبي الرجال في علم الفلك، وله أيضا مبادئ السالكين في شرح رجز ابن الياسمين، وكتاب التلخيص في شرح التلخيص، وإن كانت هذه الشروحات لا تخلوا من بعض الجدة والإبداع أحيانا.

المطلب الثاني: موقف فؤاد سزكين من دور المستشرقين في إحياء التراث العلمي العربي والإسلامي

أشار فؤاد سزكين إلى أن المستشرقين لم يكونوا كلهم على موقف واحد، فهناك الدراسات الاستشراقية التي ساهمت في رسم صورة مشوهة عن التفكير الإسلامي وإرثه الثقافي والعلمي، وقد قام منذ البداية على عقدة النقص والتفوق الثقافي والعرقي، فكانت هذه النزعة عائقا ابستيمولوجيا حالت دون فهمهم للشرق وحضارته، حيث يقول " إن عملية نقل اللاتين عن العرب كانت مسبوقة بعقد نفسية: لقد كانوا مضطرين إلى أخذ المعارف وإلى أخذ أنظمة المؤسسات المختلفة وإلى أخذ أساليب الجامعات وبرامجها من الأعداء السياسيين والدينيين، لقد كانوا يشعرون بشعور المعاداة والبغضاء تجاه من يأخذون عنهم، وانعكس ذلك على عملية الأخذ بصورة عقد نفسية، وطبيعي بعد هذا أن يفقدوا عنصري الوضوح والصراحة، وهما العنصران الأصليان في عملية أخذ المسلمين عن الآخرين، وهناك أكثر من هذا فقد اتخذت عملية أخذ اللاتين من علوم المسلمين صفة الانتحال، ولقد بيّن هذا عدد من العلماء المتخصصين في بحوث كثيرة، إذا أظهروا كيف انتحل علماء اللاتين لأنفسهم بحوثا أخذوها من كتب العلماء المسلمين، أو انتحلوا كتبا كاملة ترجموها إلى لغتهم زاعمين أنها من ابداعهم وتأليفهم، كما أنهم نقلوا كتبا عربية أخرى، ثم زعموا أنها لمشاهير من الإغريق مثل أرسطو طاليس وجالينوس وسواهم[27].

ومن أمثلة ذلك: كتاب" المقالات العشر " لحنين ابن اسحاق الذي انتحله المستشرق قسطنطين الإفريقي (ت1087) وجعله بعنوان: كتاب قسطنطين الإفريقي في الطب[28] و كتاب ابن النفيس المشهور الذي انتحله مايكل سرفت (Servet) ومن الزعماء البارزين في هذا التيار ليونهارت فوكس(Leonhart Fuchs) من جامعة توبنكن ومن الذين يكافحون العرب وينتحلون كتبهم براسيلسوس الشهير، وربما تمتد هذه الظاهرة إلى عهد روجر باكون(1210-1290) الذي اقتبس جميع ما نسب إليه من نتائج علمية من الكتب العربية المترجمة إلى اللاتينية، ولقد ظهر رايموندوس لولوس الذي توفي 1315 بعد أن بذل حياته وجهده في مقاومة كل شيء عربي، وألف عددا كثيرا من الكتب في الكيمياء ثبت أخيرا أن معظمها مؤلفات عربية[29]. ونُسِبَ لفترة طويلة كتاب" العين" لحنين بن اسحاق إلى جالينوس، ولخص ميخائيل سكوتوس(1215) آراء البطروجي وابن رشد ونسبهما إلى نيكولاوس دامسنوس أحد شراح أرسطو في القرن الأول الميلادي وذلك في كتابه المسائل(Questiones)، وهذا ما حال دون الوصول إلى تصور كلي وشامل لما جاءت به الحضارة العربية والإسلامية، و ساهم في رسم الخلفية الثقافية لتوجه الدراسات الاستشراقية فيما بعد، ولهذا يرى فؤاد سزكين أن تيار المعاداة هو الذي انتصر وساد وظل مستمرا ومسيطرا

27 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص33.

28 المستشرقون، العقيقي نجيب، ج1، ص121.

29 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص 34-35

حتى بعد أن انكشفت الحقائق فلم تتغير مواقفهم العامة؛ إذ على الرغم من وقوفهم على إنجازات العلماء المسلمين لم يستطيعوا التحرر من الإرث الفكري الذي درسوه، و لا يزال كثير منهم محروما من الحكم العادل لإسهامات البيئات المختلفة في تاريخ التفكير المشترك، وذاكرتهم لا تزال حاملة ما قرأه من التاريخ المتصنع للعلوم والحضارات، ومواقفهم لم تزد على مجرد الاعتراف المتواضع بأن العرب قدموا خدمة هي قيامهم بدور الوسيط بين الإغريق القدماء واللاتين المحدثين في عصر النهضة[30].

وهناك من المستشرقين من كان لهم دورا إيجابيا في إحياء التراث العربي والإسلامي من خلال جمعه وتحقيقه ونشره وفهرسته وإعادة الاعتبار لما قاموا به من جهود في كشف انتحالات غيرهم أولا، ومن خلال ما قاموا به من جهود في توثيق التراث المخطوط وفهرسته، ووضع العديد من الفهارس المتميّزة التي تحصي الإنتاج المخطوط وأماكن تواجده ثانيا، وعلى سبيل المثال لا الحصر ما قام به كارل بروكلمان في فهرسة المخطوطات الشرقية في مكتبة همبورج الأهلية سنة 1908، كما ساهم أيضا في دراسة مصادر التراث العربي في كتابه" تاريخ الأدب العربي" فساهمت الدراسات الاستشراقية في ضبط كميات هائلة من مخطوطاتنا في مختلف أرجاء العالم، يضاف إلى هذا جهودهم في تحقيق التراث العربي والإسلامي ونشره، فقد نشر المستشرق الهولندي دي يونغ (Deyong) "صحيح البخاري"، وكتاب" الأنساب" لأبي الفضل المقدسي، وكتاب "الخراج" ليحي بن آدم القريشي، أما رينهرت دوزي (Reinhart Dozy) فقد حقق كتاب "المعجب في تلخيص أخبار المغرب" للمراكشي، ونشر كتاب" البيان المغرب" لابن عذارى، و"نفح الطيب ونزهة المشتاق"، أما المستشرق فستنفليد (Ferdinand Wüstenfeld) فقد قام بتحقيق كتاب "تذكرة الحفاظ" للذهبي، وكتاب "وفيات الأعيان لابن خلكان"، و"تقويم البلدان" لأبي الفداء، و"اللباب والأعراب لما في أرض مصر من الأعراب" للمقريزي، و"المشترك" لياقوت الحموي، و كتاب "المعارف "لابن قتيبة.....الخ.

وهذا الاتجاه وفق فؤاد سزكين كان له كبير الأثر في اكتشاف التراث العلمي العربي والإسلامي وإعادة صياغته ومن ثمة كان له دورا في نهضته ومن أهم الشخصيات وأقدمها في هذا المجال " ياكوب ريسكه (Jakob Reiske)، وجوته (J.W.v.Goethe) وألكسندر فون هومبولد (Alexander Von Humboldt) ولكن جهودهم لم تكن كافية لتؤثر في التيار العام"[31].

المبحث الثاني: موقف مالك بن نبي من مشكلة النهضة وإحياء التراث العلمي

المطلب الأول: تفسير مالك بن نبي لمشكلة الركود التي يعيشها العالم العربي والإسلامي

يختلف موقف مالك بن نبي من حيث المبدأ مع فؤاد سزكين سواء في تصوره للنهضة أو موقفه من إحياء التراث أو في دور المستشرقين فيهما، فإذا كان فؤاد سزكين مثلما رأينا يجعل من إحياء التراث العربي والإسلامي ومعرفة أسباب تطوره وركوده خطوة أولى من أجل النهضة، فإن مالك بن نبي يرى منذ البداية أن العودة إلى التراث كانتماء حضاري

---

30 المرجع نفسه، ص22-175.

31 محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص35-36.

هو مجرد رد فعل مذعور إلى الماضي، مثله مثل المسكنات قد تخفف الألم مؤقتا لكنها ليست علاجا ناجعا، فإدراكنا لماضينا المزدهر والعمل على إحياء علوم الماضي وتصحيح موضعها لا يمكن أن يساعد في حلحلة الوضع الراهن ولا على تغيير وضعنا البائس، ذلك لأن المشاركة في الحضارة الحالية لا يكفي فيها الالتفات إلى الماضي مهما كان مشرقا، فنحن لا نغير الوضع الراهن باسم جهود أسلافنا وأجدادنا في الحضارة الإنسانية، بل بجهودنا نحن، ولهذا فما يطالب به مالك بن نبي حقا هو ضرورة خلق وعي و جو فكري عام يعود فيه المسلم إلى طلب العلم والإقبال عليه في جو من الحرية والعدل، وهو المناخ الذي خلقه الإسلام بمجيئه.

1. أسباب ركود وتخلف العالم الإسلامي

مالك بن نبي مثله مثل فؤاد سزكين طرح مشكلة النهضة وأسباب ركود وتخلف أمتنا التي تحاول منذ أكثر من قرن النهوض دون جدوى، وكل منهما قد تجاوز المشكلة الكلاسيكية الخاصة بالأصالة والمعاصرة، لأن حلولها أحادية عقيمة، إذ ينتقد كل منهما سواء الاتجاه الذي يضع الإسلام بأنه عامل التأخر عن الاقلاع و يجعل الحل في التمسك بالنموذج الغربي للتطور، أو الاتجاه الذي يرى أن التخلف يعود إلى تخلينا عن شريعتنا.

وهنا يرى مالك بن نبي أن مشكلة تخلف كل شعب هي مشكلة حضارية، لا يمكن أن نفهمها ما لم نتمعن في العوامل التي تبنى الحضارات وتهدمها، ويعرّف التخلف في كتابه "القضايا الكبرى" بأنه" نتيجة أو حاصل ضروب اللافعّالية الفردية؛ فهو فقدان للفعّالية على مستوى مجتمع معين"[32]، لأن الانسان إذا تحرك تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ[33]. فالإنسان عندما يفقد الفعاّلية والتأثير يتحول إلى مجرد مستهلك لا نفع منه، وينعكس ذلك على المجتمع برمته.

أما بالنسبة لأسباب التخلف فيردها مالك بن نبي إلى عوامل داخلية وأخرى خارجية، لكنه يعتبر العوامل الداخلية هي العوامل الحقيقية التي تولد التخلف في المجتمعات الإنسانية " بمعنى وجود بيئة داخلية فقدت فاعليتها الحضارية، ووجود عوامل خارجية تمكنت من استغلال هذا الوضع بفرض السيطرة على الشعوب واستنزاف مواردها وإمكانياتها وهو ما أطلق عليه مالك بن نبي" الاستعمار والقابلية للاستعمار"[34].

الأسباب الخارجية

يرجع مالك بن نبي السبب الخارجي للتخلف إلى الاستعمار (Colonialism) الذي هو حركة تهدف إلى استغلال خيرات الشعوب واستنزاف ثرواتها، وسيطرة دولة على دولة أخرى وفرض هيمنتها عليها والتحكم في أمورها، وقد جاءت هذه الحركات الاستعمارية بناء على دعوى إصلاح همجية البلدان القابلة للاستعمار ونشر حضارته في الدول التي تميزت بطفولتها في مجال الحضارة.

---

32 القضايا الكبرى، بن نبي مالك، ص 78.

33 تأملات، بن نبي مالك، ص129.

34 تأملات سياسي متقاعد، عبيد مدني نزار، ص 99.

ورغم دعواه المغرضة الخاصة بالتحديث إلا أن الواقع بيّن ما أحدثه الاستعمار من تمزيق للبلاد العربية والإسلامية، واستغلال لثرواتها وانهاكها سياسيا واجتماعيا واقتصاديا، وهو ما اتضح بعد نيل الدول المستعمرة لاستقلالها.

الأسباب الداخلية

لم تكن الأسباب الخارجية قادرة وحدها على فعل فعلها لو لم تتوفر أسباب داخلية مساعدة، ولعل أهم هذه العوامل ما يسميه مالك بن نبي بالقابلية للاستعمار.

وعليه يمكن القول إن القابلية للاستعمار هي مرض داخلي تصاب به الشعوب يمكن أن نطلق عليه اسم الخنوع والاستسلام، وهو أخطر وأشد من الاستعمار في حد ذاته، لأنه يهيئ الأرضية التي تمهد للاستعمار وهو وحده كفيل بتخلفنا، ذلك لأن النفوس إذا ضعفت وانهزمت داخليا سيسهل استعمارها، وتأتي هذه القابلية نتيجة الاحساس بالضعف والدونية اتجاه الآخر المتفوق حضاريا، ولهذا يذهب ماك بن نبي إلى ضرورة " تصفية الاستعمار في العقول قبل كل شيء، فتصفية الاستعمار في العقول تتطلب أشياء كثيرة يتضمنها مفهوم الثقافة والحضارة فهي لا تتحقق إذن بمجرد انسحاب جيوش الاستعمار ومجرد إعلان الاستقلال وتحرير الدستور"[35]، ولهذا لكي لا نكون مستعمرين يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار وعندما نُخرِج الاستعمار من عقولنا فإنه يخرج بالضرورة من أوطاننا.

2. موقف مالك بن نبي من مشكلة النهضة وشروطها

انتبه مالك بن نبي إلى أن المسلمين تحت تأثير مرض الشعور بعقدة التخلف والدونية منهم من اندفع إلى صيدلية الحضارة الغربية يبحث عن الحل تحت تأثير سحر الغرب ومنجزاته العلمية والتقنية، نحو الاقبال على الغرب واستراد تقنياته والاقتباس من علومه وفنونه – حتى لباسه – دون غربلة، و منهم من اتجه نحو العودة إلى إحياء التراث الغابر وإعادة قراءته واستلهامه من جديد، في محاولة للتغلب على مركب النقص بتناول حقنة اعتزاز من الماضي يعلل بها النفس؛ لكنه يرفض التوجهين مبينا بأنه ليس كل ما في التراث العربي الإسلامي صالح لزماننا، ولا كل ما جاءت به الحضارة الغربية نافع لنا.

فالأول يهدف إلى الحفاظ على الأفكار القديمة حتى لو كانت ميتة والثاني يسعى إلى تبيئة الأفكار المستجلبة حتى لو كانت مميتة، وهو ما لم تنتبه إليه الدول المتخلفة التي سعت إلى التغطية على مركب نقصها وضعفها بالسعي إلى امتلاك الأشياء (الدبابات والصواريخ والوسائل والأجهزة) وأدخلت معها ترسانة كبيرة من المفاهيم دون وعي بمدى فاعليتها أو تأثيرها أو دورها الفكري والاجتماعي.

والفكرة الميتة هي نتاج إرثنا الاجتماعي" لكنها فكرة خذلت أصولها وانحرفت على مثلها الأعلى، ولم تعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي"[36]، فما يصلح لمجتمع معين في مرحلة معينة من تاريخه، قد تنعدم فائدته تماما بالنسبة له في مرحلة أخرى، و ممارستها في غير مناخها المناسب ستحولها إلى فكرة ميتة، ولو صح هذا بالنسبة لمجتمع واحد في

---

35 بين التيه والرشاد، بن نبي مالك، ص 33.

36 مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، بن نبي مالك، ص153.

حقبتين مختلفتين من تاريخه، فكم يكون صحيحا بالنسبة لمجتمعين مختلفين، قد اختلف فيهما أيضا عمر التطور الاجتماعي، ولهذا نستطيع أن نقرر بصفة عامة أنه من المخاطرة أن نقتبس حلا أمريكيا أو حلا ماركسيا، ثم نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم العربي والإسلامي، لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها أو تختلف اتجاهاتها وأهدافها.

وبالمقابل تطرح قضية الاقتباس عن الغرب مشكلة أخرى تثيرها محاولة الاستعانة بالأفكار المميتة المقتبسة من الحضارة الغربية في إحياء التراث المشحون بالأفكار الميتة، والفكرة المميتة " وهي أفكار خلفت في عالمها الثقافي الأصلي جذورها ووفدت إلى عالمنا...وهي فكرة فقدت هويتها وقيمتها الثقافيتين بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي"[37].

وعليه فإن تصفية الأفكار الميتة و المميتة أساس ضروري لكل نهضة عندما يتعلق الأمر بقضية التراث وما يمكن اقتباسه من الغرب؛ لأن مجتمعنا الإسلامي يعاني من انتقامين " انتقام النماذج المثالية لعالمه الثقافي الخاص به من ناحية، ومن ناحية أخرى لانتقام رهيب تصبه الأفكار التي استعارها من أوروبة دون أن يراعي الشروط التي تحفظ قيمتها الاجتماعية، وقد أورث ذلك تدهورا في قيمة الأفكار الموروثة وتدهورا في قيمة الأفكار المكتسبة، وقد حملا أفدح الضرر على العالم الإسلامي أخلاقيا وماديا "[38]، وهو ما نجده عند برهان غليون في مقولته المشهورة علينا أن " نأخذ من الحضارة ولا نأخذ بها، ونحي التراث ولا نحيا به"[39]؛ أي علينا أن نتعامل مع التراث الحي دون الميت، ونقتبس الأفكار الحية المحيية التي تعطي الإنسان الدافعية للعمل والتغيير، لا الأفكار المميتة والقاتلة.

بقي الاتجاه الذي يرى أن النهضة تكون من خلال إحياء التراث العربي والإسلامي ومعرفة أسباب ركوده وتطوره، كما هو الحال مع فؤاد سزكين فنجيب على ذلك في العنصر الموسوم بموقف مالك بن نبي من قضية إحياء التراث العلمي.

أما عن شروط النهضة، فقد حددها مالك بن نبي في كتابه "شروط النهضة" مشيرا إلى أن " تحقيق أية نهضة لابد أن يمر عبر معالجة ثلاثة مشكلات أساسية: مشكلة الإنسان، التراب، والوقت[40]، لذا لابد من البدء بتغيير الإنسان بأن نخلق فيه روحا جديدة وتصفيته من رواسب الاستعمار في فكره وسلوكه وكلماته، مستمدا ذلك من قوله تعالى ﴿ إنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَومٍ حَتّى يُغَيِّروا ما بِأَنفُسِهِم ﴾ (سورة الرعد، الآية11). لأن الإنسان عندها فقط يستطيع أن يحوّل الزمن من مدة زمنية مقدرة بالساعات إلى وقت اجتماعي مقدر بساعات العمل، ويحوّل التراب إلى مجال مكيّف تكييفا فنيا[41]، وإذا كانت الفكرة الدينية قادرة على أن تؤلف بين أطراف هذه المعادلة، وتبعث الروح فيها، فإن محصلة هذا هو ولادة مجتمع جديد متحضر ذا فاعلية.

---

37 المرجع نفسه، ص 149-153

38 المرجع نفسه، ص159.

39 اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، غليون برهان، ص 299.

40 شروط النهضة، بن نبي مالك، ص 45-46 انظر أيضا بين التيه والرشاد، بن نبي مالك، ص54.

41 وجهة العالم الإسلامي، بن نبي مالك، ج1، ص 32.

مؤكدا على فكرة غاية في الأهمية يتفق فيها كل من مالك بن نبي وفؤاد سزكين هي أن مشاريع النهضة السابقة لم تعالج المرض بل أعراضه، فالإصلاح الحقيقي يبدأ من الإنسان فهو " المريض الحقيقي أعني الإنسان المستعمر، الإنسان الذي أصابه داء القابلية للاستعمار، فقد تركناه يستفحل فيه المرض من غير أن نحاول محاولة جدية في فهم حالته المرضية حتى نعالجه منها"[42].

3.موقف مالك بن نبي من قضية إحياء التراث العلمي العربي الإسلامي

إذا كان فؤاد سزكين يجعل النهضة تمر عبر إحياء التراث العلمي والبحث عن العثرات التي أدت إلى تخلفنا، و استلهام العناصر الإيجابية فيه ونشر الكتب التراثية وجمعها وتحقيقها، فإن مالك بن نبي يرى أن هذا التيار المتأثر بالمستشرقين المادحين للحضارة الإسلامية " وجد منحدره الطبيعي في أدب الفخر والتمجيد الذي نشأ منذ القرن التاسع عشر على إثر ما نشره علماء مستشرقون أمثال دوزي عن الحضارة الإسلامية....فكر يبحث عن حقنة اعتزاز للتغلب على المهانة التي أصابته من الثقافة الغربية المنتصرة، كما يبحث المدمن عن حقنة المخدر التي يستطيع بها مؤقتا إشباع حاجته المرضية"[43].

وعليه فهذا الاتجاه الذي يبحث عن الاعتزاز بالماضي لترميم نفسيته بالبحث فيما جادت به قريحة أجدادنا بإحياء تراثنا العلمي الذي على الرغم من قيمته التاريخية إلا أنه لا ينفع في إحداث أي تغيير اليوم، بل ويدعونا مالك بن نبي إلى طرح المشكلة من زاوية أخرى، زاوية البحث عن إجابات لسؤال ما الذي قدمه الإسلام للعلم؟، وما دوره في خلق المناخ الفكري الذي أنتج وأبدع في زمن مضى؟ بدل أن ننتظر إبداع العلوم الغربية للنظريات ثم نبحث عن جذورها في الفكر الإسلامي أو في نصوص القرآن، لنقول أننا كنا أول من أشار إليها"؛ بحيث لا نصبح نبحث عن الآيات الكريمة هل ذكر فيها شيئ عن غزو الفضاء أو تحليل الذرة، وإنما نتساءل هل في روحها ما يعطل حركة العلم أو على العكس ما يشجعها وينميها. يجب على وجه الخصوص أن نتساءل إذا ما كان يستطيع القرآن أن يخلق في مجتمع ما المناخ المناسب للروح العلمي، وأن يطلق فيه الأجهزة النفسية الضرورية لتقبل العلم من ناحية ولتبليغه من أخرى، هذه صورة المشكلة إذا ما طرحناها كما يجب طرحها نعني من الجانب النفسي الاجتماعي لا من جانب تاريخ تطور العلم"[44].

فالمؤكد والمهم وما ينبغي التركيز عليه هو المناخ العقلي الجديد الذي أتاحه القرآن بمجيئه، والذي ساهم مساهمة كبيرة بناء الظروف النفسية والاجتماعية للمسلمين و في التشجيع على العلم والإقبال عليه، الأمر الذي سمح بتطور العقل البشري وازدهار العلوم والفنون التي نمت في حماية الإسلام ودعمه وتسامحه؛ لأن تطور العلم لا يرتبط بالمعطيات العلمية فحسب بل بكل الظروف النفسية والاجتماعية التي يولد فيها العلم ويتطور، وهذا الجانب هو الذي ينبغي أن

42 تأملات، بن نبي مالك، ص 133، انظر أيضا إلى ما جاء به فؤاد سزكين حول مشكلة الخلط بين المرض والأعراض في تشخيصنا لمرض الأمة الإسلامية، انظر محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، سزكين فؤاد، ص170.

43 إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، بن نبي مالك، ص11-12.

44 المرجع نفسه، ص 26.

نستلهمه ونأخذ به عند العودة إلى الماضي. يقول مالك بن نبي " العلم من حيث أنه علم هو مجموعة المعلومات ومجموعة الطرق المؤدية لاكتسابها، ولكن يجب علينا إضافة شيء إلى هذا التعريف الذي تصورناه من زاوية علم تاريخ التطور العلمي، لأن التطور العلمي لا ينحصر في هذه الزاوية، بل هو منوط أيضا بمجموعة شروط نفسية اجتماعية، تؤثر سلبيا أو إيجابيا، بحيث تعطل هذا التطور أو تتيحه أكثر[45].

مؤكدا على أن المناخ العقلي الجديد الذي تمتع به المجتمع الإسلامي عندما كان القدوة والنموذج في العالم ما كان يعرف الإكراه كوسيلة قمع للفكر ولحرية الرأي، بل كان يشجع على التفكير والبحث والإبداع وهي العناصر التي نمت في الضمير الإسلامي مع البذور التي بذرها القرآن فيه، وهو المناخ العقلي الجديد الذي بدأ يتكون منذ بداية الوحي[46].

وهذا هو السر الذي نقل الإنسان من مرحلة الجاهلية إلى مرحلة الحضارة وجعله يبدع علوما ساهمت في تنوير الإنسانية، إنه يكمن في المناخ الذي أتاح للفكر الإسلامي الانطلاق من عصر الشيئية في عهد العصر الجاهلي، للوصول إلى تلك القمم الشامخة التي أشع منها العلم على العالم الذي كانت تخيم عليه الظلمات، فظهرت العلوم إلى حيز الوجود بعد أن هيأ لها مرتعا خصبا تعيش فيه، وتُنْبِتُ علوما تختلف في ثمارها عن سابقاتها من الحضارات الأخرى.

مبيّنا أن هذا المناخ(القائم على حرية الفكر والحث على طلب العلم و تشجيع الابداع والابتكار) عندما توفر في أوروبا نقلها من عصر الانحطاط إلى عصر النهضة، ويعطي على ذلك عدة أمثلة من بينها أن الفرنسي دونيس بيبان (Denis Papin)(1647-1712) والانجليزي جيمس واط(James Watt) (1736-1819)ما كان لهما أن يصلا إلى ما وصلا إليه من اكتشاف للطاقة البخارية لولا المناخ العقلي الجديد الذي تكوّن في أوروبا والذي ساهمت في تهيئته فلسفة التنوير والفلسفة الديكارتية التي تعطي قيمة كبيرة للعقل وتحرره من أسره وقيوده وأوهامه وأصنامه التي كانت تعيق تقدمه.

وهو ما ينبغي أن ننتبه إليه ونحن نتطلع إلى الإمام نحو المستقبل، لا نحو الماضي لأنه " من الواضح أن من أكثر البوادر دلالة على اتجاه مجتمع ما، هو اتجاه أفكاره: فإما أن تكون متجهة إلى الإمام إلى المستقبل أو إلى الخلف، اتجاها متقهقرا، إتجاها ملتفتا إلى الماضي بصورة مرضية"[47].

المطلب الثاني: موقفه من مالك بن نبي من دور المستشرقين في النهضة وإحياء التراث

ينطلق مالك بن نبي منذ البداية من موقف مخالف لما ذهب إليه فؤاد سزكين إذ يصنف المستشرقين ويقسمهم إلى طبقتين هما: طبقة المادحين للحضارة الإسلامية، وطبقة المنتقدين لسمعتها، ويرى أنهما وإن ساهما في خدمة الحضارة الغربية فإنه لا أثر لهما في خدمة النهضة الإسلامية و تطوير ها، ويربط بينهما وبين الصراع الفكري بين الغرب والعالم الإسلامي حيث يقول: " إن المستشرقين القدماء أثروا وربما لا يزالون يؤثرون على مجرى الأفكار في العالم الغربي دون أيما

45 إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، بن نبي مالك، ص30.

46 المرجع نفسه، ص 32 .

47 المرجع نفسه، ص 15.

تأثير على أفكارنا، نحن معشر المسلمين، إن ما كتبوا كان قطعا المحور الذي تحركت حوله الأفكار التي نشأت عنها حركة النهضة في أوروبا، بينما لا نرى لها أي أثر فيما نسميه النهضة الإسلامية اليوم"[48].

ولهذا يرى أن الاستشراق بنوعيه المادح والقادح كان شرا على المجتمع الإسلامي، بل يرى أن المستشرقين المادحين للحضارة وإبداعاتها العلمية أشد أخطرا وأكثر وقعا من أثر المنتقدين لها، حجته في ذلك أن المنتقدين للحضارة الإسلامية حتى ولو كان لهم بعض الأثر في تحريك أقلامنا إلا أنه لم يحرك ولم يوجه بصورة شاملة مجموعة أفكارنا، لما في نفوسنا من استعداد لمواجهة أثره تلقائيا، بل أثره يمكن أن يكون أنفع؛ لأنه عندما يعلن أنه لا أثر للعرب والمسلمين في النهضة العلمية الحديثة ولا قدرة لهم على الابداع والابتكار،فإنه يستفز العقول والأقلام فتنبري للرد عليه بصواريخ أدبية خلابة على حد تعبير مالك بن نبي وإن كان لا أثر لها في العلم اليوم، بل هي عنده أقرب إلى تبديد طاقات فكرية ثمينة لم نحسن استخدامها.

أما المستشرقين المادحين للحضارة والعلوم الإسلامية وإنجازاتها فإن ما قدموه وإن كان له بعض القيمة العلمية في تاريخ العلم ويمكن أن يساعد في تصحيح تاريخ العلم العام وتاريخ تطور أفكاره ونظرياته إلا أن اعترافهم هذا قد لا يكون له أثر حتى في تغيير نظرة العالم الغربي الذي تشرب من فكر المستشرقين الحاقدين على الحضارة الإسلامية، و لا ينفعنا اليوم في شيء،؛ ذلك بعض المستشرقين مثل المستشرق رينو الذي ترجم جغرافية أبي الفداء في أواسط القرن الماضي ومثل دوزي الذي بعث قلمه قرون الأنوار العربية في إسبانيا و سيدييو الذي جاهد جهاد الأبطال طول حياته من أجل أن يحقق للفلكي والمهندس العربي أبي الوفاء لقب المكتشف لما يسمى في علم الهيأة "القاعدة الثانية لحركة القمر " ومثل آسين بلاثيوس الذي كشف عن المصادر العربية للكوميديا الالهية، لاشك أن هؤلاء العلماء كتبوا لنصرة الحقيقة العلمية، لكن الذي ينبغي أن لا يغيب عنا هو أن هذا التصحيح قد وقع في ظروف تاريخية لم يكن فيها لا العلم الإسلامي علما حيا ينقل من أفواه الأساتذة مباشرة ومن كتبهم المعاصرة، بل أصبح أشبه بعلم الآثار يكتشفه الباحثون الأوروبيون بحكم الصدفة ثم ينسبونه لأصحابه من العلماء، بل ويضيف مالك بن نبي أيضا إلى أنه لا يضرنا اليوم ولا ينفعنا اعترافهم هذا[49] ؛ ذلك لأن "مساهمة الفكر الإسلامي في تنمية تراث الإنسانية العلمي ليست تقدر فحسب بانجازات يقرّها أو ينفيها المستشرق حسب هواه، بل تقدّر بالتغيير الجذري الذي أحدثه المفهوم القرآني في المناخ العقلي"[50].

وليس هذا فحسب بل يربط مالك بن نبي المستشرقين المادحين للحضارة بما نحن تحت وطئته من صراع فكري، هذا الصراع الذي يتمثل في "الخطط التي ترسم من أجل التحكم في مصير الشعوب المتخلفة عن طريق أفكارها"[51]؛ فالمستشرقون يقومون بوظيفة مزدوجة: فهم يضعون المشاريع التي تنمي مرض القابلية للاستعمار بزرع الإحساس بالدونية والانهزام وقوة الآخر وعلومه من جهة، ومن جهة أخرى يضعون المخططات التي تدرس نفسية الشعوب من

---

48 إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، بن نبي مالك، ص 06.

49 المرجع نفسه، ص08-09..

50 المرجع نفسه، ص41 .

51 الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، بن نبي مالك، ص32.

أجل عزل و وأد أو كبت كل فكرة فعالة لها قيمة أو معنى وتشويهها وشد انتباه الناس الى الأمور التافهة من أجل التعلق بها حتى تبعدونهم عن أي فكرة يمكن أن تكون مصدر ثورة وتغيير حقيقي، وحتى لا تؤدي هذه الفكرة إلى أي دور في توجيه الطاقات الاجتماعية، وذلك بتشتيت الانتباه حول المعركة الحقيقية وتوجيههم إلى قضايا هامشية، فالاستشراق ينشط في ساحة حرب جديدة هي الصراع الفكري، وهو يلعب فيه دور المراصد التي تعطي إشارة التحذير عندما تنطلق فكرة اصلاحية ما في العالم العربي والإسلامي لمحاربتها.

وبيان ذلك أن الاستشراق الحديث حسب مالك بن نبي لا يهدف من محاولة اكتشاف التراث الإسلامي إلى أي تعديل فكري أو ثقافي، بل يهدف إلى وضع الخطط من أجل السيطرة على البلاد الإسلامية، و إبقائها تحت سيطرته. فيتحول الصراع إلى ساحة معركة جديدة بأسلحة جديدة هي سلاح الأفكار، و برؤية ثاقبة لطبيب شخص مرض الأمة الإسلامية يرى مالك بن نبي أن هذا الدواء مساوئه أكثر من حسناته لسبب بسيط هو " أننا عندما نتحدث إلى فقير لا يجد ما يسد به الرمق اليوم، عن الثروة الطائلة التي كانت لآبائه وأجداده، إنما نأتيه بنصيب من التسلية عن متاعبه بوسيلة مخدر يعزل فكره مؤقتا وضميره عن الشعور بها: إننا قطعا لا نشفيها، فكذلك لا نشفي أمراض مجتمع بذكر أمجاد ماضيه، ولا شك أن أولئك الماهرين في فن القصص قد قصوا للأجيال المسلمة في عهد ما بعد الموحدين قصة ألف ليلة وليلة وتركوا بذلك أثر كل سمر، ونشوة تخامر مستمعيهم حتى يناموا فتنغلق أجفانهم على صورة ساحرة لماض مترف، ولكن سوف تستيقظ هذه الجماهير في الغد فتنفتح أبصارهم من جديد على مشهد الواقع القاسي"[52]، وبالتالي فهذه الطريقة في العلاج تنويمية تهدف إلى إبقاء الحال على ما هو عليه، وليست تثويرية تهدف إلى زرع أفكار التغيير والفاعلية والديناميكة، والبحث عن الحلول الحقيقية التي يمكن أن تساهم في النهضة.

أما على صعيد محاربة الأفكار الفعالة فيتخذ الاستشراق دور الملهي الذي يهدف إلى سرقة أضواء الشهرة عن كل فكرة فاعلة بجعلها فكرة هامشية و شد الانتباه إلى أفكار أخرى تافهة لكنها لامعة وآسرة.

وبيان ذلك أن أي مسلم يطرح" مشكلة ما تهم مجتمعه فإن هذه المشكلة تكون قد طرحت أو ستطرح عاجلا في أوساط المتخصصين في هذه الدراسات لحساب وتحت إشراف الاستعمار، وكلما تقدم هذا المفكر المسلم أو هؤلاء المسلمون بحل لهذه المشكلة، يسرع من طرفهم أولئك الاخصائيون لدراسة هذا الحل، فإن كان خاطئا زادوا في شحنة خطئه بطريقة أو بأخرى، وإن كان فيه بعض ما يفيد حاولوا كل جهدهم للتقليل من شأنه، وتخفيض قيمته حتى لا يفيد"[53].

ويستشهد مالك بن نبي على هذا الفعل من خلال عدة أمثلة في ثنايا العديد من مؤلفاته التي بيّن فيها طريقة تحويل انتباه الجمهور عن الأفكار الهامة؛ مثال ذلك المؤتمر الذي انعقد بباريس من قبل العمال الجزائريين بأوروبا لمعالجة مشكلة الديموقراطية في الجزائر، والتي تم تحويل الأنظار فيه عن هذه القضية الهامة باستدعاء المستشرقة زيغريد هونكه (1913- 1999) وعرض كتابها "شمس العرب تسطع على الغرب"، فانتقل على الفور النقاش من مجال المشكلات الجادة إلى الحديث عن أبهة وأمجاد الماضي الخلاب، فتحول الانتباه والتركيز إلى أفكار أخرى سرقت الأضواء منها.

---

52 إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، بن نبي مالك، ص13.

53 المرجع نفسه، ص15.

ومثل محاربة فكرة الاصلاح الزراعي والملكية عندما ظهرتا على الساحة الفكرية، والعديد من مؤلفاته التي لاحظ أنها قد حوربت مباشرة بعد صدورها وترجمتها مثل (كتاب شروط النهضة-مشكلات الحضارة) لجعل أفكارها غير مؤثرة.

أما الشق الثاني من حرب الأفكار فتكون ليس ضد الفكرة في ذاتها بل محاربة صاحبها؛ وذلك من خلال التنفير من أفكاره في الرأي العام في بلاده بجميع الوسائل بجعله وحيدا منبوذا، وجعله " كالفدائي الذي يخوض المعركة على حسابه الخاص، دون أي قاعدة تموّله وتُسلِّح كفاحه، أو بجعله هو نفسه ينفر من قضيته التي يكافح من أجلها بأن يشعر بعبث كفاحه"[54].

وقد نال مالك بن نبي من مكرهم وكيدهم الكثير، مثل قصة الصراع بينه وبين المستشرق لويس ماسينيون —المنظر لعقار القابلية للاستعمار- الذي أشار إليه على أنه كان البطل الذي تسبب في معاناته وقصته المؤلمة مثما أشار إلى هذا في كتابه "العفن".

-ولأن هذا الاتجاه — المستشرقين المادحين للحضارة الإسلامية- لا نجد فيما جاءوا به أي دافع أو حافز لمعارضتهم بل تكون كتاباتهم في أغلب الأحيان بمثابة المخدر الذي يزيل الألم الذي نشعر به جراء تخلفنا، فإن خطره أكبر لكونه يشل عن الحركة ولا يشعرنا بالخطر، ولهذا لا نجد في نفوسنا أية معارضة أو رد فعل اتجاهه، وهذا بالتحديد ما يحذر منه مالك بن نبي؛ لأن هذا الشعور يولد الاستسلام.

الخاتمة

ومما سبق يمكن القول إنه لا مراء في أن كل من فؤاد سزكين ومالك بن نبي قدما مشروعا فكريا مبدعا له مسوغاته وأهدافه، أراد كل منهما فهم واقعنا و تشخيص أسباب الركود الذي وصلت إليه الأمة الإسلامية، والبحث عن الحلول الناجعة للنهضة المتعثرة التي نسعى إليها من أكثر من قرن، فكان مشروع فؤاد سزكين ينطلق من خلفيته الفكرية كمؤرخ لتاريخ العلوم، ولهذا كان الحل الأمثل بالنسبة له يكمن في إعادة بعث الحياة في تراثنا من جديد بجمعه وتحقيقه، وعندما تكتمل كتابة تاريخ العلوم عندها فقط نستطيع معرفة الأسباب الحقيقية لركود العلوم العربية والإسلامية في بيئتها ولماذا بحثت هذه العلوم عن موطن آخر جديد تنموا وتزدهر فيه، وهو ما يمكن أن يساعد في استلهام هذا المناخ الفكري الذي نشأت وتطورت فيه، لإعادة بعثها من جديد، وفي هذا يمكن الاعتماد على دراسات المستشرقين المنصفة والموضوعية.

أما مالك بن نبي فقد قدم مشروعا نهضويا ذا محتوى حضاري، حدد فيه سبل الخروج من الوصاية الفكرية وبناء سلم للأولويات، التي تبدأ من الإنسان الذي هو رأس المال الحقيقي لأي نهضة، يهدف من خلال هذا إلى رسم خارطة طريق للتموقع في العالم المعاصر، ولهذا فقد كان أكثر واقعية في تحليل مشاكل النهضة وأسباب الركود، التي لا يكفي لتجاوزها العودة إلى إحياء تراث الماضي، لأن الكثير من الأفكار الموجودة فيه أصبحت ميتة لا تفيد في عصرنا شيئا.

---

54 الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، بن نبي مالك، ص21-37.

وفي بناء هذه النهضة لا يمكن الاعتماد على المستشرقين وإنتاجهم الفكري، لأنهم بقصد أو بغير قصد جزء من منظومة فكرية نشطة تقوم على الصراع الفكري بين العالم الغربي والإسلامي، لأنه لا ينظر إلى إنتاجهم من حيث نواياهم ومقاصدهم بل من حيث تطبيقاتها التي تعمل على زرع الوهن والضعف في نفوسنا، ومحاربة كل فكرة يمكن أن تساهم في تغييرنا نحو الأفضل؛ لأن من مصلحتهم إبقاء الوضع على ما هو عليه، ولهذا نجد أنفسنا أمام مشكلتين: مشكلة كيف ننشئ أفكارا فعالة في مجتمعنا من جهة، وكيف يمكن فهم أسلوب الاستعمار في الصراع الفكري، حتى لا يكون له أي سلطان على أفكارنا من جهة أخرى، وهو ما ينبغي التفكير فيه والبحث له عن حلول.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس خليل شحاتة، مراجعة سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، 2001.

ابن مريم الشريف المليتي المديوني، البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، المطبعة الثعالبية، الجزائر دط، 1908.

بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي،ج1، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ط2، 2002.

بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، دط، 1981.

بن نبي مالك، القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ط2000،2.

بن نبي مالك، بين التيه والرشاد، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، ط2، 2002.

بن نبي مالك: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة بسام بركة، وأحمد شعبو، دار الفكر المعاصر بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق،ط2، 2002.

بن نبي مالك، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة، بيروت، ط1، 1969.

بن نبي مالك، تأملات، دار الفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق، ط2، 2002.

بن نبي مالك، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، وعبد الصابور شاهين، دار الفكر، سوريا، دط، 1986.

التنبكتي أحمد بابا، نيل الابتهاج بتطيز الديباج، تقديم عبد الحميد عبد الله الهرّامة، منشورات دار الكاتب، طرابلس، ط2، 2000.

سزكين فؤاد، محاضرات في تاريخ العلوم العربية والإسلامية، المجلد الأول، معهد تاريخ العلوم العربية والإسلامية، فرانكفورت، دط، 1984.

سزكين فؤاد، تاريخ التراث العربي، ترجمة عبد الله بن عبد الله حجازي، ج6، النشر العلمي والمطابع، جامعة الملك سعود، الرياض،2008.

السنوسي محمد، شرح بغية الطلاب في علم الإسطرلاب، مخطوط المكتبة الوطنية، الجزائر، رقم 1458

الشرقاوي محمد عبد الله، الاستشراق وتشكيل نظرة الغرب للإسلام، دار البشير للثقافة والعلوم، ط1، 2015

عبيد مدني نزار، تأملات سياسي متقاعد، العبيكان للنشر، الرياض، دط،2020.

العقيقي نجيب، المستشرقون، ج1، دار المعارف، مصر، ط5، 2006.

غليون برهان، اغتيال العقل، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2006.

كينج ديفيد، علم الميقات في سورية خلال القرن الرابع عشر، أبحاث الندوة العالمية الأولى لتاريخ العلوم عند العرب، ج1، جامعة حلب، 1977.

يلماز عرفان، مكتشف الكنز المفقود، فؤاد سزكين وجولة وثائقية في اختراعات المسلمين، دار النيل، مصر، ط1، 2015.

دور المؤسسات القرآنية المعاصرة في إحياء ونهضة علم القراءات

د. إسراء محمود عيد/ **Israa Mahmood EID**
جامعة ماردين آرتقلو، كلية العلوم الإسلامية، ماردين/تركيا
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin/Türkiye
israaeidd@gmail.com, ORCİI ID: 0000-0002-9102-6665

المقدمة

الحمد لله الذي تكفل بحفظ كتابه العزيز فقال سبحانه: "**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**" [الحجر: 9/15]، وحفظ قراءاته إلى يوم الدين، لقد مرّت القراءات القرآنية عبر القرون بفترات ازدهار وتراجع، ويشهد هذا العصر ولله الحمد نهضة كبيرة لعلم القراءات في مختلف المجالات والصُّعد.

جاء هذا البحث ليُسلط الضوء على مظاهر إحياء ونهضة علم القراءات في الزمن الحاضر، وأهم المؤسسات التي دعمت هذه النهضة وطورتها، وهم على ثلاثة أقسام، الأول: الجامعات العالمية سواء كانت في البلاد العربية أو الإسلامية أو العالمية، والثاني: المقارئ الإلكترونية، والثالث: المراكز القرآنية.

فكل الشكر والتقدير للمؤسسات العلمية التي ساهمت بحفظ كتاب الله تعالى وقراءاته بأن نشرت هذا النور الرباني إلى كل أرجاء المعمورة، وروت الظمأى حروف كتاب الله وكلماته على خير وجه كما رتلها حبيبنا محمد صلى الله عليه وسلم.

مشكلة البحث

لوحظ في هذا الزمن قلة عدد المقرئين والمقرئات، ورغبة الكثير من طلاب العلم في الاستزادة من علم القراءات، إلا أن الكثير منهم يجهل المؤسسات التي ترعى هذا العلم وتمنح الإجازات فيه، إما لعدم وجودها في بلادهم، أو لصعوبة الوصول إليها، رغم النهضة العلمية المعاصرة لهذا العلم، فجاء هذا البحث ليُجيب عن الأسئلة الآتية:

1-ما مظاهر النهضة العلمية التي خدمت علم القراءات؟

2-هل اعتنت الجامعات بعلم القراءات؟

3-هل توجد مقارئ إلكترونية تمنح هذا العلم عن بعد؟

4-هل توجد مراكز قرآنية تعطي إجازات في القراءات بالإضافة لاهتمامها بتحفيظ القرآن وتجويده؟

أهمية البحث

شهد علم القراءات في العقود الماضية تراجعًا ملحوظًا، وقلَّ عدد الشيوخ والشيخات المجازين، ولعلّ ذلك يعود إلى طبيعة هذا العلم الذي يشترط التلقي والمشافهة، ولكن بفضل من الله ومنّة شهد الزمن الحاضر نهضة وانطلاقة جديدة لهذا العلم باستخدام وسائل التقنية الحديثة التي قصّرت المسافات واختزلت الزمن، فجاء هذا البحث للتعريف بالمؤسسات الداعمة والمساهمة في إحياء هذا العلم، وتسليط الضوء على أهدافها ومميزاتها وأهم العقبات التي تواجهها؛ لنسعى جاهدين للمضي بها نحو التقدم والازدهار. كما إن فيه إرشاد الضالين إلى بُغيتهم، وهداية الطالبين إلى الطريق الصحيح الموصل إلى هذا العلم الشريف.

منهج البحث

وقد اتبعت في بحثي هذا المناهج التالية:

1- المنهج الاستقرائي: حيث تتبعتُ الجامعات التي تدرس علم القراءات وتمنح الشهادات أو الإجازات والسند فيه، كما استخدمته في استقراء المقارئ الإلكترونية والمراكز القرآنية.

2- المنهج التطبيقي: اتبعته في عرض أسماء المؤسسات التي تساهم في نهضة علم القراءات، وتتبع أهدافها وشعاراتها، وأهم ما تتميز به.

3- المنهج الوصفي: اتبعته في وصف الجامعات، وبيان الشهادات التي توفرها، وذكر مميزات المقارئ الإلكترونية، وأهدافها، والعقبات التي تواجهها.

الدراسات السابقة

بعد البحث والتدقيق في الشبكة العنكبوتية لم أجد أحدًا خص موضوع نهضة علم القراءات في الزمن الحاضر ومظاهره بالبحث والدراسة، وإنه لموضوع خليق بالبحث والمتابعة، يبعث الأمل على أن هذا العلم محفوظ بحفظ الله إلى يوم الدين.

هيكل البحث

قسمت هذا البحث بعد المقدمة إلى مبحثين:

المبحث الأول: مظاهر نهضة وإحياء علم القراءات في الزمن الحاضر

المبحث الثاني: المؤسسات المساهمة في نهضة وإحياء علم القراءات في الزمن الحاضر، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: الجامعات

المطلب الثاني: المقارئ الإلكترونية

المطلب الثالث: المراكز القرآنية

ثم خاتمة تحدثت فيها عن أبرز النتائج التي توصلت إليها.

مصطلحات البحث

علم القراءات: "علم يُعرف به كيفية النطق بالكلمات القرآنية بواسطة التلقي والمشافهة، وطرق أدائها اتفاقاً واختلافا، مع عزو كل وجه إلى ناقله"[1].

النهضة: "الطاقة والقوة والوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي أو غيره ويقال كان من فلان نهضة إلى كذا حركه وهو كثير النهضات"[2].

المؤسسات القرآنية: هي مراكز تعنى بالقرآن الكريم من مختلف جوانبه، تلاوة، وتجويدًا، وحفظًا، وتهتم بالقراءات القرآنية تعليمًا وإجازة، كما تولي اهتمامًا بمنظومات علوم القرآن والقراءات.

1. مظاهر نهضة وإحياء علم القراءات في الزمن الحاضر

بفضل من الله ومِنَّة يشهد هذا العصر مظاهر كثيرة تدل على تطور علوم القراءات ونهضتها، وقد تجلت هذه المظاهر فيما يأتي:

1-إنشاء قسم للقراءات القرآنية في الجامعات، يُدرَّس فيه هذا العلم على مدى أربع سنوات، من حيث أصول القراءات وفرشها والمتون وعلوم الشريعة الأساسية والعربية وعلوم القرآن التي تسند هذا العلم وتقويه.

2-فتح مجال الدراسات العليا في الماجستير والدكتوراه في علم القراءات.

3-إنشاء الكثير من المقارئ الإلكترونية التي تنظم الدورات التعريفية بالقراءات العشر وأصولها، وتراجم القُراء، وشرح متون القراءات وحفظها، ودورات التجويد، ومنح الإجازات القرآنية بالسند المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم.

4-انتشار المراكز القرآنية التي تعنى بحفظ القرآن، وتجويده، وبالقراءات وإجازاتها، وإقامة دورات حفظ متون القراءات، ومنح الإجازات فيها.

5-إقبال الكثير من طلبة العلم على الجامعات والمقارئ الإلكترونية والمراكز القرآنية حتى أن بعضهم ينتظر كثيراً ليتسنى له البدء بالإجازة والسند.

6-ازدياد عدد المجازين بالقراءات، وأكثرهم برواية حفص عن عاصم ثم برواية ورش عن نافع، وهما الروايتان الحيتان الآن على الأرض، وأكثر الناس تقرأ بهما.

7-كثرة الأبحاث والمقالات التي تكتب في هذا العلم وتُنشر على مواقع الشبكة العنكبوتية أو في المجلات المحكمة.

8-إقبال العديد من العلماء المتخصصين في العلوم الأخرى على الربط بينها وبين علم القراءات، وبيان ثمراته على بقية العلوم.

---

1 **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرة** للقاضي، 7.

2 **المعجم الوسيط** لمجمع اللغة العربية في القاهرة، 959/2.

9-تمّ تحقيق الكثير من المخطوطات التي تهتم بعلم القراءات، والتي أضافت لهذا العلم الكثير من الدرر النفيسة الناضرة.

2. المؤسسات المساهمة في نهضة وإحياء علم القراءات في الزمن الحاضر

نذكر هنا أفضل المؤسسات لتعليم القراءات القرآنية؛ نظرًا لأن علم القراءات من أجلّ العلوم وأشرفها؛ لتعلقه بكتاب الله تعالى، وقد ألقى بظلاله على العلوم الأخرى، فسطع نجمه وعلا صيته، فلا يكاد يخلو علم من العلوم من الاعتماد عليه والنقل منه؛ لذا حرصت المؤسسات على تدريس هذا العلم والاهتمام به رواية ودراية ومن أبرزها:

1.2. الجامعات

بفضل من الله ونعمة يشهد زماننا الحاضر نهضة وانطلاقة كبيرة لعلم القراءات، حيث تبنت الكثير من الجامعات هذا العلم الشريف على أسس متينة مبنية على تدرج السير على سلم هذا العلم الفاضل، والإلمام بجوانبه المختلفة وحيثياته الكثيرة على أساس علمي ممنهج، يعتني بالرواية والسند الصحيح المحقق ولا يغفل عن الجوانب الأخرى الأكاديمية من أبحاث وعلوم أخرى تخدم هذا العلم وتنقحه وتسنده.

وبرزت في هذا الجانب العديد من الجامعات العربية والعالمية التي فتحت برنامج البكالوريوس للقراءات والدراسات القرآنية، وأردفته ببرنامج للدراسات العليا الماجستير والدكتوراه، ومن هذه الجامعات:

1-جامعة مرمرة[3] وجامعة يلوة[4] في تركيا

تمنح جامعتا مرمرة ويلوة الحكوميتان درجة الماجستير والدكتوراه في علم القراءات، وتعتمد الدراسة فيهما على علم الدراية وكتابة الأبحاث المتعلقة والخادمة لهذا العلم.

2-جامعة العلوم الإسلامية العالمية[5] في الأردن

تم انشاء قسم القراءات والدراسات القرآنية في جامعة العلوم الإسلامية سنة 2011/2010؛ ليقوم القسم بتدريس القراءات والدراسات القرآنية، وليمنح الدارسين الشهادات الجامعية الثلاث: البكالوريوس والماجستير والدكتوراه، وكذلك تعليم تلاوة القرآن الكريم وحفظه في جميع كليات الجامعة، وليتمكن المسلم من اتقان تلاوة كتاب الله تعالى الذي هو شرف الأمة وحياتها قال تعالى: "وانه لذكر لك ولقومك وسوف تسألون" [سورة الزخرف: 44/43].

3-جامعة أم القرى في المملكة العربية السعودية[6]

قسم القراءات هو أحد أقسام كلية الدعوة وأصول الدين بجامعة أم القرى، ويعتبر من أوائل الأقسام العلمية بالكلية، حيث أنشئ في 1402/08/26هـ، وتحتوي برنامج البكالوريوس والماجستير.

---

3 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://www.marmara.edu.tr/en

4 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://www.yalova.edu.tr/

5 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://www.wise.edu.jo/

6 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://uqu.edu.sa/dadregis

4–جامعة القصيم[7] وجامعة الطائف[8] في المملكة العربية السعودية

كلا الجامعتين يحتوي على قسم القراءات، وهو يُعنى بدراسة القراءات المتواترة التي نزل بها القرآن الكريم دراسة نظرية تطبيقية، كما يتناول رسم المصحف الشريف وكيفية ضبطه، وعد آي القرآن الكريم، وآراء العلماء وأقوالهم في دقائق هذا العلم المبارك، وكذلك علم التفسير وأصوله ومناهجه، وعلوم القران، بالإضافة إلى دراسة العلوم الشرعية والعربية التأسيسية التي تسهم في البناء المعرفي المتكامل لدى الطالب وتنمية مهاراته: كالفقه، والحديث، والعقيدة، واللغة العربية وغيرها، وباقي المتطلبات الجامعية، وهذا في مرحلة البكالوريوس.

كما يقدم القسم ضمن برامج الدراسات العليا برنامج ماجستير القراءات في جامعة الطائف.

5–جامعة المدينة العالمية في ماليزيا[9]

تمنح هذه الجامعة درجة الماجستير في القراءات ويسعى برنامج الماجستير فيها إلى خلق بيئة علمية وفق معايير الجودة الشاملة في مجالات التعليم والبحث، وإعادة تأهيل المتخصصين المتميزين في مجال القدرات العلمية والفكرية المشروعة، مما يسمح لهم بالمشاركة بنشاط في خدمة المجتمع والأداء المتميز بما يتوافق مع القوانين السارية في ماليزيا.

6– كلية القرآن الكريم للقراءات وعلومها بطنطا جامعة الازهر في جمهورية مصر العربية[10]

تأسست عام 1991م، وتمنح شهادة الماجستير والدكتوراه، وتسعى كلية القرآن الكريم للوصول إلى التميز والريادة في مجال التعليم والتعلُّم والأنشطة البحثية والعناية بالقرآن الكريم وقراءاته وعلومه محليًا وإقليميًا وعالميًا، كما تتطلع إلى تلبية احتياجات المجتمع والبيئة المحيطة في مجال القرآن الكريم وقراءاته وعلومه.

وهي تلتزم بالتميز في تقديم الخدمات التعليمية، بما يتفق مع المعايير القومية، وتأهيل المتخصصين في مجال القراءات وعلومها لمواكبة احتياجات المجتمع المحلي والإقليمي، والعالمي، لتحقيق الفاعلية التعليمية، وتطوير البحوث العلمي، وتنمية الخدمة المجتمعية.

7–معهد القراءات التابع للأزهر الشريف[11]

معاهد القراءات جهة تابعة لقطاع المعاهد الأزهرية بالأزهر الشريف، وعددها 24 معهدًا، والدراسة فيه تبدأ من عمر (9) سنوات وحتى (20) لمرحلة التجويد، ومن (14) وحتى (25) لمرحلة العالية ولمدة ثمانية سنوات، على ثلاث مراحل وهي: أولًا: مرحلة التجويد: ومدة الدراسة فيها سنتان حيث يدرس الطالب فيها رواية حفص مع حفظ متن تحفة الأطفال ومتن الجزرية بالإضافة لبعض للمواد الشرعية واللغة العربية، ثانيًا: مرحلة عالية القراءات: وفيها يدرس

7 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://www.qu.edu.sa/

8 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://edugate.tu.edu.sa/tu/init

9 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://www.mediu.edu.my/portals/?lang=ar

10 صفحة الجامعة على الإنترنت: http://www.facultyofquran.edu.eg/about-ar/vision-ar

11 https://www.facebook.com/Qeraaat /

الطالب لمدة ثلاث سنوات القراءات العشر الصغرى مع حفظ متني "الشاطبية والدرة" بالإضافة للمواد الشرعية واللغة العربية وعلوم القرءان، ثالثًا: مرحلة التخصص: وفيها يدرس الطالب لمدة ثلاث سنوات "القراءات العشر الكبرى" بمضمون متن "طيبة النشر في القراءات العشر" لابن الجزري، بالإضافة للمواد الشرعية واللغة العربية وعلوم القرءان مثل: الفقه والتفسير والحديث ورسم القرءان والفواصل وتاريخ المصحف وتراجم القراء والنحو والصرف والبلاغة .. إلخ[12].

8-كلية الدراسات الإسلامية في الجامعة الأمريكية العالمية في الصومال[13]

يعد قسم القراءات القرآنية بالجامعة الأمريكية بالصومال أحد التخصصات بكلية الدراسات الإسلامية، ويعنى بدراسة القراءات المتواترة التي نزل بها القرآن الكريم دراسة نظرية تطبيقية، كما يتناول أحكام التلاوة والتجويد، ورسم المصحف الشريف وكيفية ضبطه، وآراء العلماء وأقوالهم في دقائق هذا العلم المبارك، وكذلك علم التفسير وأصوله ومناهجه، وعلوم القرآن، بالإضافة إلى دراسة العلوم الشرعية والعربية التي تسهم في البناء المعرفي المتكامل لدى الطالب وتنمية مهاراته: كالفقه، والحديث، والعقيدة، واللغة العربية وغيرها، وباقي المتطلبات الجامعية، وتهدف الكلية إلى العناية بتعليم القرآن الكريم وقراءاته حفظًا وتجويدًا وتفسيرًا، لإعداد سفراء من الخريجين يعملون على نشر القراءات القرآنية روايةً ودرايةً، وتهيئة الخريجين للعمل على نشر التواصل مع مؤسسات المجتمع لنشر الوعي الديني والثقافي، وتأهيل الباحثين المتخصصين في مجال القرآن الكريم وعلومه وقراءاته، كما يقدم القسم ضمن برامج الدراسات العليا برنامج الماجستير والدكتوراه في القراءات.

9-معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية بجامعة القرويين في المغرب[14]

منذ بداية القرن العشرين أصاب علم القراءات تراجع كبير، فارتأى حاكم المغرب أن يعيد له شأنه وازدهاره، فأصدر في (2013) أمرًا لإنشاء مؤسسة تسمى معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية، من أهدافها ملء الفراغ العلمي فيما يتعلق بهذا العلم، وتزويد المؤسسات العليا بمتخصصين في علم القراءات وفي العلوم المرتبطة بالقرآن الكريم.

وفي المعهد شعبتان: شعبة القراءات القرآنية، وشعبة الدراسات القرآنية.

10-جامعة سليمان الدولية في تركيا[15]

جامعة سليمان الدولية جامعة بحثية فكرية مستقلة للعلوم القانونية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والإنسانية والعلمية والتطبيقية بمختلف التخصصات، معتمدة من خدمة الاعتماد الدولية للمدارس والكليات والجامعات

12 https://ar-ar.facebook.com/Qeraaat/posts/1127969830556290/

13 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://usinterglobaluniversity.edu.so/

14 صفحة المعهد على الإنترنت: https://uaq.ma/index.php/2014-01-08-09-43-58/2014-01-08-09-45-08/institut-mohammedvi

15 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://www.isut.uk/tr/

(ASIC)في المملكة المتحدة، ومسجلة في الجمهورية التركية وفي المملكة المتحدة، وبطبيعة عمل تشمل التعليم الجامعي لدرجة البكالوريوس والتعليم الجامعي على مستوى الدراسات العليا (ماجستير دكتوراه) إضافة للتعليم الثانوي والمهني وخدمات الدعم التربوي.

تمنح درجة الدكتوراه في الدراسات القرآنية، وتهدف إلى تهيئة الدارس لتعلم العلوم القرآنية عامة وعلم القراءات خاصة، ليحقق قيم شخصيته المسلمة، ويدرج في مراقي الوعي بذاته، والالتزام بأحكام الشرع الحنيف. كما تسعى إلى تنمية قدرات القراء على أداء النص القرآني مع الالتزام بقواعد الإقراء وضوابط أحكام التجويد، وتأهيل الدارس بالمهارات السلوكيَّة والعملية، اللازمة للاتِّصال بالمجتمع، من أجل تبليغه القرآن والأحكام الشرعية.

11– كلية القراءات في الجامعة الإسلامية بمينيسوتا في الولايات المتحدة الأمريكية[16]

تمنح تخصص القراءات بدرجة بكالوريوس بنظام التعليم عن بُعد، وتعد كلية القراءات في الجامعة الإسلامية بمنيسوتا أحدى الكليات المتخصصة في تعليم القرآن الكريم والقراءات، فهو يعنى بدراسة القراءات المتواترة التي نزل بها القرآن الكريم دراسة نظرة تطبيقية على يد كوكبة من علماء القراءات ذوي السند المتصل العالي، كما تتناول الكلية دراسة رسم المصحف الشريف وكيفية ضبطه، وعد آي القرآن الكريم, وآراء العلماء وأقوالهم في دقائق هذا العلم المبارك، وكذلك علم التفسير وأصوله ومناهجه, وعلوم القران, بالإضافة إلى دراسة العلوم الشرعية والعربية التأسيسية التي تسهم في ضبط القراءات لدى الطالب وفهم معاني القرآن الكريم. وهي مقررة لطلاب مرحلة البكالوريوس، وفيها قسمان للبنين والبنات.

ولكن للأسف فإن الجامعة الإسلامية بمنيسوتا ليست معترفًا بها الاعتراف الفيدرالي الذي يتيح معادلتها في البلاد العربية، ولكن معها اعتراف محلي من حكومة ولاية منيسوتا، ومن مكتب التعليم العالي بها.

1.1.2. أهداف جامعات القراءات وعلوم القرآن

فتحت العديد من الجامعات العربية والإسلامية والعالمية تخصص دراسة القراءات القرآنية، مع أن هذا العلم يشترط المشافهة والتلقي؛ إلا أنهم أردفوه بدراسة العلوم الشرعية الأساسية وعلوم القرآن وكل ما يخدم علم القراءات من علوم شرعية ولغوية، وقد هدفوا من وراء ذلك إلى:

1– تطوير مناهج تدريس القراءات القرآنية؛ لتصبح شمولية لا تعتمد على تحفيظ آيات القرآن الكريم فحسب، وإنما يدرس الطالب ثقافة القراءات وما يتصل بها من علوم كالتفسير، والإعجاز، والبلاغة، والنحو، والعقيدة، والفقه وغيرها من العلوم.

2–إعداد جيل من القراء بالقراءات العشر خلفًا لعلماء القراءات من السلف، وليظل هذا العلم الشريف متصل الحلقات؛ أداء للأمانة التي يحملها العلماء الربانيون في كل عصر ومصر.

---

16 صفحة الجامعة على الإنترنت: https://site.ium.edu.so/FacultyOfQera'atB?id=1

3–كتابة البحوث العلمية والرسائل الجامعية في تخصص القراءات وتوجيهها؛ نظرًا لانصراف الخاصة عن هذا العلم الشريف فضلًا عن العامة على الرغم من أهمية هذا العلم العظيم؛ لتعلقه بالكتاب الكريم.

4– تخريج الطلاب والطالبات المتقنين قراءات القرآن الكريم، والمؤهلين علميًا من حملة شهادات البكالوريوس والماجستير والدكتوراه؛ لأداء رسالة التعليم في الجامعات والمراكز المحلية والعالمية.

5–نشر علم القراءات وعلومها، وإحياؤها بين الأمة، نحوَ تعليمٍ أكاديميٍّ قرآني، يؤهِّلُ الدَّارسَ إلى التّحلِّي بأخلاق وآداب أهل القران، ويُزوِّدُه بمعارف متكاملةٍ في مجال القراءات وعلومها.

6–يسعى قسم القراءات القرآنية إلى أن يكون منارة معرفية عالمية رائدة متميزة في تعليم القرآن الكريم وعلومه، تسعى للوصول إلى التميز والريادة في مجال التعليم والتعلم، والأنشطة البحثية وخدمة المجتمع.

7–العناية بالقراءات القرآنية تعليمًا وأداءً وجمعًا وحفظًا وتجويدًا وتفسيرًا، وإعداد جيل من الخريجين؛ للعمل على نشر القراءات القرآنية رواية ودراية، وتخريج طلبة متخصصين في القرآن والقراءات بمهارات عالية، ليكونوا مراجع علمية في هذا الفن، وتهيئة الخريج للعمل على التواصل مع مؤسسات المجتمع لنشر الوعي الديني والثقافي.

8–تأهيل الباحثين المتخصصين في مجال القرآن الكريم وقراءاته وعلومه، وتقديم الخدمات التعليمية والاستشارية لمؤسسات المجتمع المدني في مجال القرآن الكريم وقراءاته وعلومه.

9–القدرة على تقديم أفكار جديدة وكتابة بحوث علمية تستند إلى أبحاث مناسبة ومسؤولة في علم القراءات، والقدرة على تجميع الأفكار من مصادر مختلفة لتعزيز الممارسات المهنية المعاصرة في مجال الدراسات القرآنية، وكتابة البحوث العلمية والرسائل الجامعية في تخصص القراءات وتوجيهها، نظرا لانصراف الخاصة عن هذا العلم الشريف فضلًا عن العامة على الرغم من أهمية هذا العلم العظيم لتعلقه بالقرآن الكريم

10–يهدف البرنامج الى إنتاج خريجين لديهم: المعرفة المتعمقة بعلم القراءات والعلوم المتعلقة بها، مع القدرة على قراءة القرآن بالقراءات العشر المتواترة جمعًا وافردًا، مع القدرة على تحليل وتركيب الآراء المختلفة بين العلماء، وإتقان مهارات التحليل الناقد وحلّ المشكلات من أجل الرّدّ على الشبهات والدفاع عن القرآن والقراءات.

11–إكساب الطالب المهارة العالية على قراءة القرآن كاملًا بالقراءات العشر المتواترة، وتأهيله للحصول على السند المتصل برسول الله صلى الله عليه وسلم من خلال قراءته على الشيوخ المجازين، وتدريب الطالب على كيفية كتابة رسم القرآن وفق الرسم العثماني، ومعرفة طريقة ضبطه.

12–سد حاجة المجتمع في مجالات التخصص المتنوعة كالتعليم، والدعوة، والإمامة، والاستشارات الشرعية، ونحوها من المجالات الحيوية، وخدمة المجتمع من خلال إقامة الدورات المتخصصة، والندوات، والمحاضرات في مجال القرآن وقراءاته وعلومه.

2.2. المواقع والمقارئ الإلكترونية الخادمة للقراءات القرآنية

تعريف المَقْرَأَة لغةً: مَفْعَلَة بفتح العين من قرأ بالهمز، ومصدره قراءة وقرآنًا[17]، وهو اسم مكان للموضع الذي يُجْتَمع فيه للقراءة .

قال سيبويه في الكتاب: ما يكون مَفْعَلَةٌ لازمةً لها الهاء والفتحة؛ وذلك إذا أردت أن تكثر الشيء بالمكان، وذلك قولك: أرضٌ مَسْبَعَةٌ، ومَأْسَدَةٌ، ومَذْأَبةٌ[18].

ومما سبق من كلام أهل اللغة يتبيّن لنا أن المقرأة: هي المكان الذي يجتمع فيه الطلاب للقراءة على شيخهم، وجمع المقرأة مقارئ، بالهمز وبالتسهيل.

المقرأة الإلكترونية اصطلاحًا: أي المعتمدة على الوسائط الإلكترونية.

ومن أحسن التعاريف للمقرأة الإلكترونية، هو تعريف المجلس العلمي بالهيئة العالمية لتحفيظ القرآن الكريم التابع لرابطة العالم الإسلامي، إذ قالو: "هي عملية تعليم القرآن الكريم عبر وسيط إلكتروني"[19].

ثم شرحوا الوسيط الإلكتروني بقولهم: "تقنيات الاتصال بشبكة الإنترنت أو ما يقوم مقامها"، وقالوا: تشمل عملية التعليم تصحيح التلاوة وشرح الأحكام التجويدية[20]. ودراسة المنظومات في علم التجويد والقراءات كالجزرية والشاطبة وغيرهما[21].

وكذلك المقرأة الإلكترونية تطلق على "المكان الافتراضي الذي به يجتمع المعلم بالطلاب، فيقوم المعلم بإقراء الطلاب القرآن الكريم وتعليمهم أحكام التلاوة والتجويد وسائر العلوم كالتفسير ونحوه"[22].

وهي "طريقة للتعليم باستخدام آليات الاتصال الحديثة من حاسب وشبكاته ووسائطه المتعددة من صوت وصورة، ورسومات، وآليات بحث، ومكتبات إلكترونية، وكذلك بوابات الإنترنت سواءً كان عن بعد أو في الفصل الدراسي المهم المقصود هو استخدام التقنية بجميع أنواعها في إيصال المعلومة للمتعلم بأقصر وقت وأقل جهد وأكبر فائدة"[23].

إذن فالمقرأة الإلكترونية هي نظام متكامل لخدمة كتاب الله تعالى وتعليمه إلى الناس، وذلك بتوفير بيئة تعليمية سليمة خالية من المحاذير الشرعية، غنية بالمحتوى الرقمي الشرعي المنهجي، الذي يتم اعتماده من قبل جهات تعلمية شرعية متخصصة في هذا المجال، ومبني على أسس علمية صحيحة، وللوصول إلى أكبر شريحة ممكنة من المسلمين،

---

17 **لسان العرب** لابن منظور، 128/1، مادة (قرأ).

18 **الكتاب** لسيبويه، 355/1.

19 https://ketabonline.com/ar/books/99905/read?page=4&part=1#p-99905-4-6

20 https://ketabonline.com/ar/books/99905/read?page=4&part=1#p-99905-4-7

21 https://ketabonline.com/ar/books/99905/read?page=5&part=1#p-99905-5-1

22 **الأحكام الفقهية المتعلقة بالمقارئ الإلكترونية** للدكتور محمد يحي حسين غيلان https://ketabonline.com/ar/books/99905/read?page=5&part=1#p-99905-5-2

23 **التعليم الإلكتروني: مفهومه، خصائصه، فوائده، عوائقه**، د. عبد الله بن عبد العزيز الموسى، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة مدرسة المستقبل في الفترة 16-1423/8/17هـ جامعة الملك سعود.

بالإضافة إلى تطوير أدوات فعالة تساهم في إدارة وتسيير حلقات تحفيظ وتعليم القرآن الكريم وعلومه للناس، ومتابعة أداء الطلاب، وتقديم أفضل الخدمات الممكنة لهم، وتحفيزهم على المشاركة والاستمرار، والوصول إليهم في أماكنهم، وتقديم هذا النظام في أفضل صورة ممكنة وذلك بالجمع بين أفضل تقنيات وطرق التعليم الحديثة وأحدث التطورات التقنية بالإضافة إلى توفير أفضل المواد الشرعية بطريقة فعالة، على مختلف الأجهزة الذكية .

ويهدف مشروع المقارئ الإلكترونية إلى تقديم دورات قرآنية في تحسين التلاوة، والتجويد من خلال نافذة في غرف البالتوك[24]، بالإضافة إلى برامج أخرى مثل برنامج الأنسبيك[25]، وماسنجر[26]، وزووم[27]، وبوتم[28]، وجوجل ميت[29]، وغيرهم كثير؛ حيث يجري التفاعل بين المدرس والراغبين في المشاركة من خلالها.

وللمقارئ أهمية خاصة، تبرز الحاجة الماسة لتعلم القرآن بصورة صحيحة، لفئات كثيرة لا يتسنى لهم الوصول إلى من يعلمهم، وخصوصا في ظل غياب معلمين مؤهلين لتعليم كتاب الله في بعض البلدان.

---

24 **البالتوك:** برنامج مجاني للحوار الحي والمباشر على الانترنت باستعمال الصوت. تمتاز غرف الحوار على البالتوك بدرجة عالية من الانضباط الذي يضمنه مشرفو الغرف. ويوفر البرنامج إمكان أخذ الدور من أجل أخذ حق الكلام. كما يُمَكِّن البرنامج مستخدميه من إنشاء غرف خاصة من أجل اللقاءات العائلية، ومما يخفف من قيمة فواتير الهاتف كون البرنامج مجانياً. كل ما تحتاج إليه للمشاركة هو الارتباط بشبكة الإنترنت وتحميل برنامج البالتوك، وهذا رابط البالتوك: www.paltalk.com

25 هو برنامج من برامج المحادثة الفورية على الإنترنت، يستطيع مستخدموه التواصل عبر الرسائل النصية القصيرة وعبر الصوت وعبر الفيديو. وهو يعمل حاليًا فقط بنظام التشغيل مايكروسوفت ويندوز. https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A5%D9%86%D8%B3%D8%A8%D9%8A%D9%83 وهذا رابط البرنامج: https://web.archive.org/web/20190715080558/http://inspeak.com?reqp=1&reqr=

26 هو تطبيق مراسلة أمريكي ومنصة طورت من قبل فيس بوك. يستطيع المستخدمون إرسال الرسائل وتبادل الصور، والمقاطع المرئية، والملصقات، والصوت، والملفات، ويستطيعون كذلك التفاعل مع رسائل المستخدمين الآخرين والتفاعل مع البوت .وتدعم الخدمة كذلك الاصوات عبر الإنترنت، والمهاتفة الفيديوية، كذلك تدعم التطبيقات المستقلة ذاتيًا استخدام عدد من الحسابات، والمحادثات مع خيار تشفير بين الطرفيات، ولعب الألعاب.
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%81%D9%8A%D8%B3%D8%A8%D9%88%D9%83_%D9%85%D8%A7%D8%B3%D9%86%D8%AC%D8%B1، وهذا رابط البرنامج: https://www.messenger.com/

27 تقدم زوم برمجيات اتصال بالفيديو تُستخدم في المؤتمرات والاجتماعات عن بُعد وكذلك العمل والتعليم والعلاقات الاجتماعية عن بعد، https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%B2%D9%88%D9%85_%D9%84%D8%A7%D8%AA%D8%B5%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AA_%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%AF%D9%8A%D9%88
وهذا رابط البرنامج: https://zoom.us/

28 تعرف على تطبيق BOTIM للدردشة النصية والمكالمات الصوتية والفيديو لهواتف الأندرويد، يعتبر تطبيق بوتيم BOTIM من أفضل التطبيقات خاص بالدردشة النصية والمكالمات المرئية والصوتية أيضًا؛ مما يساعد في اتصال الأهل والأقارب والأصدقاء بصورتهم الكاملة وكأنهم بجوارك على أرض الواقع. https://www.vapulus.com/ar/botim/،
وهذا رابط البرنامج: https://play.google.com/store/apps/details?id=im.thebot.messenger&hl=ar&gl=US

29 هي خدمة اتصال فيديو طُورت بواسطة جوجل،
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D8%AC%D9%84_%D9%85%D9%8A%D9%8A%D8%AA

ولكل مقرأة ضوابط محددة ونظام خاص من حيث شروط قبول الطلبة، والتقويم المستمر لهم، وطبيعة الاختبارات النهائية التي تؤهل الطالب للإجازة.

والمقارئ في هذا الزمن كثيرة ولله الحمد، وأكثر من أن أحصيها في بحثي هذا، ولكن سأذكر أبرز هذه المقارئ الإلكترونية وأكثرها شهرة، هي:

1-مَجْمَعُ القرآن الكريم في الشارقة في الإمارات العربية المتحدة[30]

هو مؤسسة حكومية أكاديمية تابعة لإمارة الشارقة في دولة الإمارات العربية المتحدة، تعنى بالقرآن الكريم وعلومه، من خلال دعم المقارئ الإلكترونية عبر الصوت والصورة الحية، والدراسات والبحوث القرآنية، والمتاحف العلمية المتميزة التي تحوي نسخ نادرة وقديمة للقرآن الكريم، فهم همزة وصل لحملة القرآن في شتى أنحاء العالم.

يتميز مجمع القرآن الكريم بالشارقة باحتوائه قسم الأسانيد والإجازات القرآنية، والذي يعد من الأقسام النادرة الفريدة في العالم التي تعنى بتدقيق الأسانيد القرآنية وتحقيقها واعتمادها مما وقع في بعضها من تحريف وتصحيف وكذب وسقط وغير ذلك؛ وذلك تحقيقًا لأعلى معايير الجودة والإتقان في تحمل أداء آيات القرآن الكريم.

وقد وصل المجْمَع إلى 155 دولة حول العالم، وغطى كل قارة أفريقيا التي تبلغ 54 دولة، وكل دول قارة أمريكا الجنوبية كذلك.

ويقوم المجْمَع بعمل حفلة سنوية واستقدام المجازين على نفقة حاكم الشارقة، وتكريم المجازين وتقديم جوائز نقدية للمُجازين والاحتفاء بهم.

ويُميز مجمع القرآن الكريم عن غيره من المقارئ الإلكترونية أن له صرحًا شامخًا على الأرض، وتدعمه الحكومة، وكل شيخ غرفة خاصة به وحاسوب يُقرأ من خلاله طلابه، ويُفضل القراءة وجهًا لوجه خصوصًا عند الختم أو على الأقل مرة واحدة في أثناء تلقي الإجازة.

2. موقع مقرأة جامع الملك خالد بالرياض في المملكة العربية السعودية[31]

يعد هذا الموقع أيضًا من أفضل المواقع الإلكترونية التي تسعى لنشر وتعليم القراءات القرآنية؛ لِتخريج قراء مجازين متقنين في القراءات العشر الكبرى والصغرى. فقد بدأ الموقع عمله في سفر عام 1426هـ تحت شعار "الإتقان هدفنا".

ويقوم الموقع بتوفير فرصة التعلم عبر وسائل التواصل للراغبين في تعلم القراءات من مختلف دول العالم. بالإضافة إلى أنه يقدم العديد من الأنشطة التي ينتفع بها الكثير من الطلاب في مدينة الرياض وخارجها من خلال البث عبر الإنترنت.

وتتبنى مؤسسة الملك خالد الخيرية ممثلة في مقرأة الجامع مشروعًا قرآنيًا عالميًا رائدًا لتحقيق الأداء الصوتي لكثير من مسائل التجويد والقراءات من أفواه كبار المقرئين المتصدرين في العالم الإسلامي، وقد أطلق عليه: (اتِّساق) وقد صدر في النصف الأول من عام 1438هـ.

---

30 موقعهم الإلكتروني: https://holyquran.shj.ae/ar/pages/21

31 موقعهم الإلكتروني: https://www.ittisaq.com/hwl-mqrah-jama-almlk-khald

3. موقع إجازة أونلاين[32]

موقع إجازة أون لاين هو أحد برامج الجامعة الإسلامية بأمريكا الشمالية، والتي تخصصت في التعليم عن بعد للعلوم الإسلامية باللغة العربية، حيث إن الجامعة مؤسسة غير ربحية هدفها نشر العلم الشرعي الوَسَطِي في جميع أنحاء العالم.

إن موقع إجازة أونلاين هو الذراع القرآنية لهذه الجامعة، ويزكيه فضيلة الأستاذ الدكتور: أحمد عيسى المعصراوي، شيخ عموم المقارئ المصرية للدراسات القرآنية السابق، ورئيس لجنة مراجعة المصحف الشريف بالأزهر السابق، وهو قيمة وقامة كبيرة غنية عن التعريف في هذا المجال على مستوى العالم الإسلامي.

يقوم هذا الموقع بتقديم الدروس عبر الانترنت بهدف نشر ثقافة كيفية قراءة القرآن الكريم بين جميع المسلمين ومساعدتهم على حفظ القرآن وتثبيته في صدورهم وعقولهم.

يعتبر هذا الموقع واحدًا من أفضل المواقع الإلكترونية التي تهتم بتعليم القراءات.

أما عن أنواع الإجازات التي يقوم الموقع بتقديمها فهي إجازة برواية واحدة مثل الإجازة برواية حفص عن عاص، والإجازة في القراءات السبع من طريق الشاطبية، والإجازة في القراءات الثلاث المتممة للعشر من طريق الدرة المضية وتسمى القراءات العشر من طريق الشاطبية والدرة بالعشر الصغرى، وأخيرًا إجازة في القراءات العشر الكبرى من طريق طيبة النشر.

4. موقع الشيخ أحمد همام إجازات أون لاين في القراءات والمتون[33]

يقوم الموقع بتقديم حلقات في تعليم القراءات عبر الإنترنت؛ لِمساعدة كل طالب يرغب في تعلم القراءات على تحصيل هذا العلم من منزله.

يعد هذا الموقع واحد من أفضل المواقع الإلكترونية التي تقوم بتعليم القراءات عبر الإنترنت .وذلك بهدف منح الإجازة في القرآن الكريم بأي رواية لكل من يرغب في الحصول على هذا العلم إما من خلال النظر في المصحف أو غيبًا.

بالإضافة إلى ذلك، يقوم الموقع بتعليم أحكام التجويد عمليًا ونظريًا لكل من يرغب في ذلك.

5. موقع التيسير للقراءات القرآنية والمتون العلمية[34]

يعتبر هذا الموقع واحد من أفضل المواقع الإلكترونية التي تهتم بتعليم القراءات عن بعد.

تم إنشاء هذا الموقع خصيصًا لتعليم القرآن الكريم وتحفيظه، وتقديم ختمة كاملة للقرآن الكريم بالقراءات العشر من طريقي الشاطبية والدرة، وكذلك المصحف المرتل برواية قالون.

---

32 موقعهم الإلكتروني: https://ejazaonline.com/?lang=arabic

33 موقعهم الإلكتروني: https://www.taalmalquraan.com/2015/03/blog-post.html

34 موقعهم الإلكتروني: https://www.taiser.net/

بالإضافة إلى ذلك، فإن الموقع يهتم بتقديم عشرات المتون في مختلف المتون الشرعية إلى غير ذلك من الأقسام والقوائم التي يتضمنها الموقع.

6–موقع نون للقرآن وعلومه[35]

هو موقع متخصص في علوم القرآن الكريم، خاصة علم القراءات والروايات القرآنية المتواترة وما يتعلق به من علوم. يقوم على الموقع نخبة من المتخصصين في القراءات وحملة الإجازات القرآنية، والشهادات الشرعية، واللغوية، والفنية. يتقدم (موقع نون) ليشارك في مسيرة إحياء علم القراءات، وتيسيره لطلبة العلم الشرعي من خلال استخدام وسائل التقنية الحديثة.

إن ما يتميز به موقع نون للقرآن وعلومه من مواد متخصصة في فنون علوم القراءات حيث تعرض المواد بطريقة مهنية، مع مراعاة الأصالة والمنهجية والموضوعية؛ مما يجعل من الموقع صرحًا شامخًا، وبناءً قويًا في عالم الإنترنت.

7. مقرأة الأكاديمية الإسلامية[36]

يسعى هذا الموقع لتعليم القرآن الكريم وتحفيظه لجميع أبناء المسلمين في مختلف دول العالم، ولكن بمقابل مبلغ بسيط وهو 33 ريال سعودي للطالب الواحد.

يعد هذا الموقع واحد من أفضل المواقع الإلكترونية التي تسعى لنشر وتعليم القراءات القرآنية وذلك بهدف نشر علم القراءات بين الحفاظ، وإعداد معلمين ومعلمات للعمل في حلقات تحفيظ القرآن الكريم، والتشجيع على حفظ القرآن الكريم وتعليم تلاوته على الوجه الصحيح لجميع المسلمين في شتى دول العالم؛ حتى يكون الموقع هو أكبر موقع على شبكة الإنترنت يختص بِتعليم القراءات وتحفيظ القرآن الكريم لأبناء المسلمين.

هذا، ومن أهم ما يميز هذا الموقع أن القائم عليه مجموعة من أكابر العلماء والشيوخ مثل الشيخ صالح بن عبد العزيز آل الشيخ، والدكتور راشد بن عثمان الزهري، والدكتور عثمان بن محمد الصديقي إلى غير ذلك من المشايخ التي تهتم بتحديد منهج معين للطالب ومتابعته حتى يتمكن من ختم القرآن.

8. موقع مقرأة الحرمين[37]

يعد هذا الموقع واحد من أفضل المواقع الإلكترونية لِتعليم القراءات القرآنية، حيث يقوم الموقع بتقديم دروس وحلقات تعليمية عبر الإنترنت لِتعليم تلاوة القرآن الكريم ومساعدة المسلمين في شتى بلاد العالم على حفظه بشكل صحيح، وهو مشافهة لمن زار الحرمين الشريفين، وعن بعد عبر الانترنت لمن كان في بلده.

---

35 موقعهم الإلكتروني: https://www.nquran.com/ar/index.php?group=aboutus

36 موقعهم الإلكتروني: https://www.facebook.com/maqraa2016

37 موقعهم الإلكتروني: https://maqraa.com/ar

هذا وإن المشرف العام على المقرأة هو أ. د. عبد الرحمن بن عبد العزيز السديس، كما يضم الموقع مجموعة من المشايخ الخبرة المتخصصين في تعليم القراءات وتحفيظ القرآن حتى يحفظ العديد من الطلاب على أيديهم؛ وذلك بهدف أن تفهم الأمة إلى كتاب ربها، ومن ثم ترجع إليه وتحكمه في جميع أمور حياتها، وتتقنه تلاوة وحفظًا.

كما تعد إدارة شؤون المصاحف والكتب بالمسجد الحرام هي الجهة المنفذة لهذا المشروع.

وهو من المواقع الإلكترونية لتعليم القراءات القرآنية بطرق عملية وسهلة على الكبار والأطفال.

9–موقع مشكاة لتعليم القراءات القرآنية[38]

يعتبر موقع مشكاة واحد من أفضل المواقع الإلكترونية التي تهتم بتعليم القراءات القرآنية عن بعد؛ حيث إنه يقوم بتقديم العديد من الدروس والحلقات التعليمية في العلوم الشرعية، كما أنه يضم قائمة بها برنامج تم إنشاؤه خصيصًا لِتعليم القراءات القرآنية وهو برنامج إجازة أونلاين؛ حيث يحتوي هذا البرنامج على تصحيح التلاوة، وتعليم أحكام التجويد، والإجازة في القراءات العشر أو عدة قراءات.

10–مقرأة الجزائر الإلكترونية[39]

هي مقرأة إلكترونية رسمية تابعة لوزارة الشؤون الدينية والأوقاف، موجهة للراغبين في تعلّم القرآن الكريم حفظًا وتجويدًا وقراءات، من داخل الجزائر وخارجها، وفق التقنيات الحديثة المتاحة. يؤطرها نخبة من المشايخ المتخصصين من ذوي الخبرة العالية في تعليم القرآن وعلومه.

11–الجامعة العالمية للقراءات القرآنية والتجويد[40]

وهو منتدى يعرض العديد من الدورات الخاصة بالقراءات وعلوم القرآن، ويعطي إجازات بالقراءات القرآنية والمتون.

1.2.2. مميزات المقارئ الإلكترونية

تتميز المقارئ الإلكترونية بمزايا جمة تُميزها عن غيرها من المراكز العادية المتواجدة على الأرض، وتتفوق عليها بتسهيلات كثيرة لطلاب العلم، ومن أبرز مميزاتها:

1–وجود عدد كبير من الطلاب الناطقين باللغة العربية وغيرها من اللغات، لا يستطيعون تعلم القرآن وعلومه إما لعدم وجود معلم أو لعدم قدرتهم على التنقل، والذهاب إلى المساجد والمدارس والمراكز وغيرها (خاصة الدول غير العربية والمناطقة النائية) .

2–تقديم الخدمة التعليمية لأي طالب من منزله في أي مكان في العالم، مع تحديد مواعيد الدروس باليوم والساعة مع اختلاف توقيت الدول.

---

38 موقعهم الإلكتروني هو: https://www.taalmalquraan.com/2020/05/blog-post_57.html

39 موقعهم الإلكتروني: https://maqraa.dz/goals

40 موقعهم الإلكتروني: http://www.quran-university.com/vb/

3–تعليم غير الناطقين بالعربية والناطقين لها على السواء.

4–تقديم تواصل وتفاعل بطريقة حيَّة مباشرة في كل برامج الموقع، بتنسيق بين الشيخ والدارس.

5– رفع الحرج عن المرأة؛ فهي تتعلم وهي في بيتها وبين أهلها ولا تحتاج للخروج من منزلها.

6– تتميز المقارئ بتعدد أوقات الإقراء، مما يساعد على التوافق مع مختلف القراء بحسب ظروف حياتهم، وتغطية أكبر وقت في اليوم الواحد، لجميع أنحاء العالم، فضلًا عن إمكانية الإقراء للجنسين في غرف مستقلة، تتمتع بالخصوصية الكاملة، بالإضافة إلى تنوع البرامج التعليمية للتأهيل والتطوير المستمر للمقرئين.

7– عدم تحرُّج الرجال والنساء من الذهاب إلى حلقات التحفيظ، بسبب ما انطبع في أذهان الكثير أن التحفيظ خاص بالأطفال فيمتنعون من الذهاب إلى المسجد أو إلى دور التحفيظ.

8– تقليل نفقات الدراسة، وتوفير أوقات التنقل.

9– دخول عدد كبير من الطلاب في وقت واحد والاستفادة من القراءة والتوجيهات والملاحظات والسؤال عما يحتاجونه.

2.2.2. أهداف المقارئ الإلكترونية

تسعى هذه المقارئ الإلكترونية إلى أهداف سامية، وآمال منشودة أُنشأت من أجل تحقيقها، ولكل منهم رسالة سامية يرجون الله قطف ثمارها، ومن أبرز هذه الأهداف:

1–تخريج أجيال من المقرئين والمقرئات المجازين بالقراءات المختلفة بأصح الأسانيد وفق أعلى معايير التلقي والضبط.

2–تهدف المقارئ العالمية للعناية بالمشتغلين بحفظ القرآن الكريم وقراءاته ورواياته في المناطق البعيدة عن العالم الإسلامي.

3–الانتقال من الإقليمية والمحدودية من حيث أعداد المستفيدين وفئاتهم، إلى التوسع عالميًا.

4–تطبيق تجربة التعليم عن بعد، والاستفادة منها في تعليم القرآن الكريم وتجويده.

5–توفير التعليم للراغبين في تعلم القرآن الكريم في أي زمان ومكان. وإيجاد جسور التواصل بين الجاليات الإسلامية التي تعيش في الخارج.

6–اختصار الوقت والجهد والمال في سبيل تعلّم تلاوة القرآن الكريم.

7– نشر علم القراءات بين الحفاظ.

8– تشجيع طلبة حفظ القرآن الكريم على الاستمرار في حفظه، وعدم توقفهم تجاه أي عقبات تواجههم.

3.2.2. معوقات وعقبات المقارئ الإلكترونية

تعترض المقارئ الإلكترونية العديد من العقبات التي تحول دون دوامها تارة، أو دون نجاحها المنشود، وتعوق الوصول إلى أهدافها المرجوة، ومن أبرزها:

1-عدم توفر أنظمة مقارئ مخصصة ومتكاملة لتدريس القرآن الكريم وعلومه، فالمتوفر حاليًا غالبًا ما يكون اعتمادًا على أنظمة مستقلة غير مخصصة لغرض التعليم، بل هي للمحادثة كسكايب (skype)، وبالتوك (paltalk) وغيرها.

وأما أنظمة التعليم الإلكتروني والتعليم عن بعد والصبورات الإلكترونية وغيرها فإنها لا توفر البيئة التعليمية المناسبة، ولا المحتوى الرقمي المناسب لتعليم القرآن الكريم وعلومه.

2-عدم توفر آلية لمتابعة تقدم الطلاب، ومراقبة أداءهم، والتواصل معهم في حال عدم اتصالهم في المقارئ.

3- التكلفة العالية لإنشاء مثل هذه المقارئ وإعداد بيئة تعليمية افتراضية عند الشركات أو الجهات التي تقدم خدمات وحلول التعليم الإلكتروني.

4-التكلفة العالية للاستضافة والدعم الفني واستدامة مثل هذه المشاريع التي تخدم القرآن الكريم وعلومه.

5-أحيانًا تَكون سُرعةُ الاتصال بشبكة الإنترنت ضعيفة لا تَسمَحُ بسماع الملاحظات مُباشَرةً عند حُصولِها، بل بعدَ أنْ يَكونَ الدارسُ قد تَجاوَزَ مَحِلَّ الملاحَظةِ إلى غيرِها.

6-عندما يتغيّر الصوْتُ أو يتقطّعُ بسبب وَسيلةِ نَقْلِ الصوْتِ أو يَتَضَخَّمُ أو يَتَباطَأُ أو يَنقَطعُ جزْءٌ مِن الآيةِ؛ فعَلَى الشيخِ أن يطلب مِن الدارسِ إعادةَ المقْطَعِ مرّةً أُخرَى .

7- وجود محاذير شرعية كثيرة في أغلب الأنظمة المستخدمة حاليا وتتمثل تلك المحاذير في الإعلانات والدعايات التسويقية المزعجة أو المخالفة للشرع والأخلاق.

8-عدم توفر البيئة المتكاملة للتعليم والشرح المرئي فالاعتماد يكون غالبا على الصوت فقط .

9-عدم توفر آلية لمتابعة تقدم الطلاب ومراقبة أداءهم والتواصل معهم في حال عدم اتصالهم في المقارئ.

10-عدم توثيق بعض المقارئ من قبل هيئات ومراكز إسلامية معتمدة، فليس كل أحد له الحق في افتتاح مقرأة .

11- كثرة المنتسبين من مختلف بقاع الدنيا، وظهر العجز عن استيعاب هذه الأعداد الضخمة عند بعض المقارئ؛ بحيث أصبح البعض ينتظر مدة طويلة حتى يأتي دوره، وعدم وجود العدد الكافي من المعلمين والمعلمات المؤهَّلين مقارنة بعدد المنتسبين من الطلاب والطالبات.

12- الأُمية التقنية المتفشية في أوساط المسلمين إلا القليل؛ مما جعل تقبّل الفكرة غاية في الصعوبة سواء من المعلمين أو الدارسين.

3.2. المراكز القرآنية

تحفُل العديد من البلاد العربية والإسلامية والعالمية بالكثير من المراكز القرآنية، التي تهتم بتصحيح التلاوة وتعليم أحكام التجويد وحفظ القرآن الكريم، وبعض الدول ترعى الحكومات فيها هذه المراكز وتديرها، وهي منتشرة في كل أرجاء الدولة وأغلب مساجدها، ولكن القليل منها الذي يعلم القراءات القرآنية ويُجيز بالسند المتصل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، ومع هذا فهي كثيرة ولله الحمد من أن تُحصى، وبفضل الله في تزايد مستمر، ومن أمثلتها:

1-معهد ابن الجزري لتعليم القرآن والقراءات، وديار القرآن، ودار السلام في إسطنبول في تركيا.

2-مركز القراءات القرآنية في جمعية المحافظة على القرآن الكريم في الأردن.

3-مؤسسة القرآن الكريم والسُّنة في الشارقة، مركز رؤيتي للقرآن الكريم في دبي بالإمارات العربية المتحدة.

4- معهد الإمام الشاطبي في جدة بالمملكة العربية السعودية

5- مركز المتميزين للقراءات القرآنية وعلومها، مركز القراءات القرآنية، ومركز ابن الجزري في الكويت.

6- مركز دوحة الخير لتحفيظ القرآن الكريم، والمؤسسة العامة للحي الثقافي (كتارا) في قطر.

7- مركز الشيخ عيسى بن علي آل خليفة في البحرين.

8- معهد القراءات بولاية البويرة، ومركز اقرأ للقرآن وعلومه في الجزائر.

9- معهد الإمام الصفاقسي للقراءات وعلومها، جمعية الإمام مالك للعلوم الشرعية في تونس.

10- المعهد التخصصي للدراسات الإسلامية، ومركز معاوية بن أبي سفيان لتعليم القرآن الكريم وتدريس علومه في ليبيا.

الخاتمة

بعد هذه الجولة السريعة بين الجامعات والمقارئ الإلكترونية والمراكز القرآنية التي تدرس القراءات وتمنح الإجازات فيها، أعرض أهم ما توصلت إليه من نتائج:

1-هنالك نهضة عالمية واسعة تهتم بالقراءات القرآنية شملت الجامعات، ومراكز حفظ القرآن الكريم، والمقارئ الإلكترونية.

2-انتشار الجامعات والمعاهد التي تدرس علم القراءات في الزمن الحاضر.

3-فتح المجال أمام الدراسات العليا للماجستير والدكتوراه في علم القراءات.

4-بعض الجامعات تعتني بعلم الرواية والدراية معًا، وبعضها الآخر يهتم بعلم الدراية فقط.

5-كثرة المقارئ الإلكترونية التي تهتم بالقرآن وعلومه والقراءات خصوصًا في الزمن الحاضر، إضافة إلى إقامة المحاضرات والندوات وسلاسل الدروس العلمية التي تشرح علم القراءات وتبسطه على أفضل وجه، وباستخدام التقنيات الحديثة والرسوم والمخططات التوضيحية.

6-سهلت المقارئ الإلكترونية دون غيرها من المؤسسات علم القراءات وأوصلته إلى طائفة كبيرة من طلاب العلم في كل أرجاء العالم، فاختصرت المسافات، واختزلت الزمن، ووفرت الوقت والجهد والتكاليف.

7-أكبر عقبة تواجه مؤسسات علم القراءات هو الدعم المادي أولًا ثم الفني، كما ترجو دعم الجهات الحكومية لها؛ لتصبح لها صبغة رسمية قانونية.

7-لا شك أن القراءة وجهًا لوجه هي أفضل السُّبل لتعلم القراءات وتلاوة القرآن الكريم؛ لذلك يزداد انتشار مراكز القرآن في الدول المسلمة.

8-لكل المؤسسات القرآنية هدف سامٍ، وشعار نبيل تسعى لتحقيقه وهو خدمة كتاب الله وقراءاته وصونها من الاندثار؛ فيكونوا بذلك مساهمين في حفظ كتاب الله تعالى الذي تكفل بحفظه سبحانه فقال: "**إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ**" [الحجر: 9/15].

فهرس المصادر والمراجع

سيبويه، عمرو بن عثمان بن قنبر الحارثي، **الكتاب**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1408هـ - 1988م.

غيلان، د. محمد يحي حسين، **الأحكام الفقهية المتعلقة بالمقارئ الإلكترونية**، ندوة القرآن الكريم والتقنيات المعاصرة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1430هـ.

القاضي، عبد الفتاح عبد الغني، **البدور الزاهرة في القراءات العشر المتواترة من طريق الشاطبية والدرة**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط 1، 1401 هـ، 7.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، (إبراهيم مصطفى/ أحمد الزيات/ حامد عبد القادر/ محمد النجار)، **المعجم الوسيط**، دار الدعوة، القاهرة، د.ت.

الموسى، د. عبد الله بن عبد العزيز، **التعليم الإلكتروني: مفهومه، خصائصه، فوائده، عوائقه**، ورقة عمل مقدمة إلى ندوة مدرسة المستقبل، جامعة الملك سعود، المملكة العربية السعودية، 16-1423/8/17هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ.

المواقع الإلكترونية

موسوعة ويكيبيديا

جامعة مرمرة https://www.marmara.edu.tr/en

جامعة يلوة /https://www.yalova.edu.tr

جامعة العلوم الإسلامية العالمية /https://www.wise.edu.jo

جامعة أم القرى https://uqu.edu.sa/dadregis

جامعة القصيم /https://www.qu.edu.sa

جامعة الطائف https://edugate.tu.edu.sa/tu/init

جامعة المدينة العالمية https://www.mediu.edu.my/portals/?lang=ar

كلية القرآن الكريم للقراءات وعلومها بطنطا جامعة الازهر بجمهورية مصر العربية

http://www.facultyofquran.edu.eg/about-ar/vision-ar

معهد القراءات التابع للأزهر الشريف https://www.facebook.com/Qeraaat /

/https://ar-ar.facebook.com/Qeraaat/posts/1127969830556290

كلية الدراسات الإسلامية في الجامعة الأمريكية العالمية في الصومال

https://usinterglobaluniversity.edu.so

معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية بجامعة القرويين في المغرب

https://uaq.ma/index.php/2014-01-08-09-43-58/2014-01-08-09-45-08/institut-mohammedvi

جامعة سليمان الدولية في تركيا /https://www.isut.uk/tr

كلية القراءات في الجامعة الإسلامية بمينيسوتا في الولايات المتحدة الأمريكية

https://site.ium.edu.so/FacultyOfQera'atB?id=1

مُجَمَعُ القرآن الكريم في الشارقة https://holyquran.shj.ae/ar/pages/21

موقع مقرأة جامع الملك خالد بالرياض في المملكة العربية السعودية

https://www.ittisaq.com/hwl-mqrah-jama-almlk-khald

موقع إجازة أونلاين https://ejazaonline.com/?lang=arabic

موقع الشيخ أحمد همام إجازات أون لاين في القراءات والمتون

https://www.taalmalquraan.com/2015/03/blog-post.html

موقع التيسير للقراءات القرآنية والمتون العلمية https://www.taiser.net

موقع نون للقرآن وعلومه https://www.nquran.com/ar/index.php?group=aboutus

مقرأة الأكاديمية الإسلامية https://www.facebook.com/maqraa2016

موقع مقرأة الحرمين https://maqraa.com/ar

موقع مشكاة https://www.taalmalquraan.com/2020/05/blog-post_57.html

مقرأة الجزائر الإلكترونية https://maqraa.dz/goals

الجامعة العالمية للقراءات القرآنية والتجويد /http://www.quran-university.com/vb

الشرط الأخلاقي للنهوض والترقي، دراسة مقارنة للإصلاح الحديث في الديانات المعاصرة

الدكتور يوسف بنلمهدي/ **Dr. Youssef Ban ELMAHDİ**

جامعة قطر، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، الدوحة/ قطر

Qatar University, College of Sharia and Islamic Studies, Doha/ Qatar

ybanelmahdi@qu.edu.qa, ORCID ID: 0000-0001-8745-4360

المقدمة

عرف العالم في العصر الحديث صحوات لمجموعة من الأمم والشعوب التي كانت ترزح تحت نير التخلف والاستعمار والظلم الاجتماعي، وتعيش في حالة من التدابر والتناحر والتشرذم، والغفلة عن المعاصرة والتقدم والتحضر، فاستطاعت فك القيود وتجاوز العقبات من خلال إحياء الإلزام الأخلاقي وبعث القيم النبيلة التي أحيت المعنى في وجدان الجماعة الدينية، وقد قاد هذه الحركات رواد وقادة عرفوا باستلهام الدين وقيمه في تحقيق النهضة والإحياء، وتسعى هذه الورقة إلى إضاءة جوانب من الإصلاح الديني المعاصر في الهندوسية واليهودية والمسيحية والكونفوشية والإسلام، من خلال رصد مناهج وأساليب أعلام الإصلاح في الأديان المذكورة.

. **–مشكلة الدراسة:**

لا يمكن للبناء والإحياء الحضاري أن ينجح من غير صحوات أخلاقية تعم شرائح المجتمع وتبث روح الالتزام الأخلاقي في عروقه، وهذا ما تعالجه هذه الدراسة من خلال الأسئلة التالية:

1– ما هي الظروف التي عمت العالم في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين واستدعت تدخل رجال الإصلاح؟

2– هل يمكن تحقيق النهضة الحضارية والإصلاح اجتماعي من غير إحياء ديني وصحوة أخلاقية؟

3– كيف استطاع رجال الإصلاح من الأديان والشرائع المختلفة بعث الالتزام الديني والخلاقي من خلال إعادة قراءة النصوص والمفاهيم الدينية؟

–أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في بيان قدرة الدين على تحقيق الحرية والنهضة والرقي للأمم والشعوب، إن وجد رجال مخلصين لهويتهم قادرين على الاستفادة من مقوماتها في صناعة التغيير الاجتماعي، كما تكمن في رصد سمات الخطاب الإصلاحي في الأديان وإجراء بعض المقارنات من غير تحيز ولا تكلف.

–محددات الدراسة:

حدود الدراسة الزمنية بين القرنين التاسع عشر والعشرين، مع ضمائم عن أصول حركة الإصلاح في الأديان لمعرفة طبيعة حركات الإصلاح الحديثة مقارنة بالقديمة، أما حدوده المعرفية فهي الهندوسية في الهند آسيا واليهودية والمسيحية في الولايات المتحدة الأمريكية مع إضاءات إسلامية تخص الهند والأناضول.

–منهجية الدراسة:

تعتمد الدراسة المقاربة التاريخية في معالجة الموضوع وبسط قضاياه، كما تعتمد الاستقراء والمقارنة في جمع المعطيات وتحليلها دون أن تكون دراسة مقارنة حصرا.

–مصطلحات الدراسة:

الإصلاح الديني – الأخلاق – المجتمع – الحضارة – التحديث.

المبحث الأول: منهاج الإصلاح في تاريخ الأديان:

المطلب الأول: اتجاهات حركة الإصلاح في الأديان والشرائع:

حركات الإصلاح الديني من حيث هي حركة وفعل وتفاعل فكري وسلوكي في رحاب الدين ومقوماته والواقع التاريخي وتحدياته، لها مسارات عديدة نجملها في ثلاث استراتيجيات على الأقل:

أ– الاستراتيجية الأولى:

تقوم على أساس إعادة تصحيح نسبة الأفكار والقيم إلى أصولها وتمييز الصحيح الأصيل من السقيم الدخيل منها؛ حتى لا ينسب للدين ما ليس منه أو من مقاصده، تفاديا لسير الأمم في ركب تظنه تقدما ورُقيا لتكتشف بعد فوات الأوان أنه تقهقر وانحطاط وخروج عن صحيح الدين وصريح العقل، وهذا إن كان محسوما في الإسلام بسبب ظروف الحفظ والتوثيق التي تيسرت له، ولحكمة لا يمكن تجاهلها هي ختم النبوة الذي يتطلب حفظ الرسالة وخلودها، مع أنه قد يحوم حولها دخن من بعض المشعوذين والملاحدة لكنه لا يطاول لبها المحفوظ بحفظ قدري لا طاقة للإنسان به، يقول سبحانه " إِنَّا نَحْنُ نزلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ" (الحجر: 9).

ومثل هذا الحفظ لم يتفق لشيء من الكتب الأخرى كما هو مقرر تاريخيا وعقديا عند المفسرين والمتكلمين، فإنه لا كتاب إلا وقد دخله التصحيف والتحريف والتغيير كما يوضح الرازي تعليقا على الآية[1]؛ وتاريخ الفكر الديني اليهودي والمسيحي شاهد على وجود إشكالات في توثيق النصوص والشرائع لم يتم حسمها رغم حيويتها وسوء عواقبها، وأنها مدخل وجيه لما تتعرض له تلك الأديان من تغييرات دورية لمسايرة الثقافة السائدة والسلطة المهيمنة مهما كان شأنها الفكري والأخلاقي، ويمكن التمثيل بالفساد الأخلاقي للكنيسة والحكام المتحالفين معها في العصور الوسطى، كما يمكن التمثيل لتبعاته بالحروب التي خاضتها الطوائف المسيحية بما فيها تلك الطوائف التي حملت شعارات الإصلاح

---

1 **مفاتيح الغيب** للرازي، 123/19–124

والعودة للإنجيل ومبادئ المسيح، كاللوترية والكالفينة والأنجليكانية... فالعنف الصادر من قبلها لا يقل عن خصومها وفي مرات كانت الحركات الإصلاحية المسيحية قاتمة بحق مخالفيها، وحتى لا نبقى أسرى التاريخ نذكر أن المسيحية الحديثة خاضت غمار الحرب الأهلية وثورة العبيد والعنصرية في الولايات المتحدة الأمريكية وأن سلوكها ترتب عنه موجة "تنوير" أعقبت الحرب الأهلية [2] كما أن الإنجيلية المعاصرة تورطت أخلاقيا في دعم العولمة ومقولة صراع الحضارات وما ترتب عنها من كوارث ومآسي إنسانية وعلى رأسها مأساة الشعب الفلسطيني.

ب– الاستراتيجية الثانية:

هي تصحيح تمثلاتها العقائد والقيم الدينية في وجدان وسلوك المؤمن بها، بحيث يدرك حقائقها ومقاصدها ولا يعزب عنها إلى غيرها أو ضدها، فالضبط والفهم والتأويل والتمثل والأثر والوقْع مؤشرات رئيسة في الانتفاع بالفكرة والاستفادة منها، ودونها تضيع حقائق الدين أو يصبح التأويل تحريفا والتدين رسما من غير أثر واقعي، وتدور على الأمم الدوائر وتعاكسها نواميس التحضر والفلاح، ولعل هذه المستوى من أهم أسباب ظهور الطوائف الدينية المتناحرة والمآسي التي جرتها على المجتمعات والأمم، وهو أمر شائع ومضطرد في كل دين يترأسه قادة ودعاة الفرق الغالية وباباوات الحروب الصليبية وحاخامات العنصرية، والإسلام نفسه عانى من هذه الظاهرة كثيرا؛ فكما عرف الإسلام حركات إحياء أخلاقي وعقدي دفعت إيجابيا نحو اليقظة والترقي ومقاومة الاستعمار والانتصار للعدالة الاجتماعية، عرف حركات تحريف وخلاعة وخدمة الاستعمار، إما بالخضوع لإرادته مباشرة، أو عبر تأويلات لنصوص شرعية تقصد إلى تهوين عناصر المقاومة في ضمير المؤمنين به وتبرر التحالف معه، ويمكن أن نحصي في هذا فئات المحميين أو المجنسين وبعض شيوخ الطرق الصوفية ومدعي النبوة الهداية الذين زرعهم الاستعمار لاستمالة الغوغاء ولإضعاف الأصوات المطالبة بالحرية، وختاما لهذه النقطة إذا كنا نعتقد أن الدين رسالة الله لإصلاح حال الإنسان ومآله، فعلينا أن نوقن أن هذا موطن سجال مستمر بين التأويل الإصلاحي الداعي للخير والتأويل الإفسادي الداعي للشر.

ج– الاستراتيجية الثالثة:

هي نقد الأفكار الهدامة والأخلاق السلبية وفضح انقطاع مواردها عن الحق والخير، مهما كانت تلبيساتها، مع الحرص على إظهار سوء عاقبتها المجتمعية والحضارية بكونها سببا مباشرا للتخلف والانحطاط، مثل ما فعل مصلحون كبار في تاريخ الإنسانية مثل أريوس ومارتن لوثر وموسى بن ميمون والغزالي وابن رشد وابن تيمية وابن خلدون وبديع الزمان النورسي ومالك بن نبي ... غير أن الخطاب لا يمكن أن يؤدي رسالته التاريخية وينتج إصلاحا حقيقيا إلا بالدعوة الصريحة إلى نقيض تلك الأفكار والأخلاق السلبية وتأصيلها وفق المستوى الأول؛ أي بنصوص قاطعة ثبوتا ودلالة وسيرة، مع القيام بما يتطلبه الأمر من الدخول معها في حركة حجاجية تهدف إلى كسر عوامل الجمود والجحود من حولها وتحييدها من دائرة التأثير على الفهم والسلوك ... وقد عرفت الأديان في العصر الحديث بعضا من هذه

---

[2] **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر** لبومدين بوزيد وآخرون، ص 62

الحركات سنفصلها لاحقا، ويكفي أن نشير هنا إلى آفة اليهودية الإصلاحية التي جمعت بين التوجه الصهيوني والتحلل من الاعتقاد الديني وتنصيب امرأة مثلية على رأس هيئتها الدينية والأكاديمية.

وأخيرا نشير إلى أن هذه الثلاثة لا تنفك عن بعضها في كل عملية إصلاحية جادة، خاصة حركات الإصلاح الاجتماعي الحديث، وبصفة أخص حركة الإصلاح الأخلاقي التي تعمل على بعث ما اندرس من القيم الأخلاقية وفي طليعتها قيم التحضر والترقي الاجتماعي والثقافي، عبر إحياء بواعثها في النفوس بالاعتماد على النصوص المرجعية التي تنسب للمؤسسين والمرشدين وكذلك عبر ربط العقيدة بالأخلاق لتعزيز الإلزام ثم إعادة الاعتبار لمنظومة القيم الحاكمة وتهذيبها وفق منطق الفلاح في الدارين.

المطلب الثاني: حركات الإحياء الديني في الفترة الحديثة: قراءة في ضوء فلسفة التاريخ

يقول عز وجل في كتابه الحكيم "وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ" (آل عمران: 140)، بناء على هذه الآية التي نعدها دستورا كونيا لفهم الاجتماع والعمران الإنساني، ومقدمة بدهية لإدراك مسار التاريخ واتجاهاته، ندرك أن منطق التاريخ لا يقبل دوام الجمود في مستوى فاعلية الإنسان المادية والمعنوية، لأن ذلك يدنيه ثقافيا وأخلاقيا وعمرانيا، يقول عز وجل " وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ الْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى الْعَالَمِينَ" (البقرة، 251)... حتى إن قوانين التاريخ التي تشكل محور ما يسمى بفلسفة التاريخ الأكبر macro-history تعاكس تلك الأفكار والنزعات التي تغذي الجمود وتحاول تبريره بالمحافظة الدينية والتقليد الأعمى للأسلاف بزعم الوفاء والولاء؛ وهي أمور قد نعتبرها عادية نسبيا إذا ضيقنا زاوية النظر أي التاريخ الأصغر micro-history، مع أن الجمود والتقليد الارتكاسي يناقض منطق التاريخ وما يتطلبه من حركية اجتهادية في الفهم والتطبيق من غير تحريف ولا تزييف؛ وكما قيل دوام الحال من المحال.

ولعل القرنين الماضيين من أهم فترات التاريخ الحديث التي صدقت هذا القانون وحققت معانيه، إذ لم يكن بمقدور شعوب العالم أن تستجيب للتحديات التي واجهتها في الفترة الحديثة دون حركة إحياء شاملة تجدد الفهم العقدي لأنه أساس الرؤية الوجودية والحركة الحضارية التابعة لها، كما لم يكن بمقدورها ذلك دون إحداث صحوة أخلاقية تعيد تذكير الإنسان بقيم الحرية والعدالة والمساواة، وتأخذ بأسبابها الذاتية والغيرية؛ من حيث تجاوز القصور الذاتي والهيمنة الغيرية، وبذلك أمكنها إيقاظ المجتمع من سباته ولملمة شتاته لتسهل قيادته للتحرر من نير الاستعمار الغربي أولا، ثم شق طريقه نحو التقدم واكتساب احترام العالم، وأن تشرع في إحياء أمجادها القيمية والحضارية، هذه العملية بجميع تفاصيلها تتضمنها مقولة اجتماعية حضارية هي الإصلاح.

والذي نستفيده من تقرير الدين ودروس التاريخ أن الإصلاح حاجة مستمرة للمجتمع الإنساني، دونها يتقهقر في دركات التخلف المادي والانحطاط القيمي؛ لهذا تَعاقَب الرسل مبشرين ومنذرين، وتركوا خلفهم أصحابا وحواريين، وبرز مع الحاجة قادة مصلحون مذكرين وداعين، في مختلف العصور والأزمنة، والسؤال الذي يفرض نفسه ماذا نصلح؟

نظريا كل شيء قابل للإصلاح مادام قابلا لنقيضه، أي الفساد، فمهمة الإصلاح هي تدارك ما فسد مهما كان شأنه، لكن ثمة عناصر رئيسة عليها قوام الشهود الحضاري وعوامل ثانوية تابعة لها، لهذا من أجل ضبط الموضوع في كلياته يمكن أن نضع للإصلاح سلما فيه أصول وفروع وحاجات عاجلة ملحة وثانوية أقل إلحاحا؛ وأبرز الأصول التي تقام عليها الحضارة وترتقي برقيها وتنحط بانحطاطها كما يرى ألبرت أشفيتسر في كتابه عن فلسفة الحضارة هي الأخلاق ونظرتنا للكون[3] أو الرؤية الوجودية:

أ– التصورات والمواقف الوجودية:

نقصد بها تصور الإنسان للذات وأصل وجودها ورسالتها، والطبيعة ونواميسها وصيرورتها، فهذا التصور يَبني الحضارة إذا كان سليما ويهدمها إذا كان معيبا، وقد يكون البنيان متكاملا مادة ومعنى كما هو الأمر بالنسبة للحضارات التي شيدها الأنبياء والمصلحون من اتباعهم، وقد يكون ناقصا أو مشوها كما حدث مع محاولات كثيرة جمعت بين الدين ومحاولات الإصلاح كالهندوسية والبوذية والجاينية والسيخية وغيرها من دعوات الإصلاح داخل الأديان الدارمية (الخلاصية) التي تصورت نزاعا وجوديا وانفصاما بين الروح والجسد وانتصرت لإحدهما على حساب الآخر، فأبقت الإنسان في شقاء ولم تدرك الفلاح، أو تنصلت من الدين فأدركت مدنيات وتقدم مادي لا حضارات.

وكذلك الأمر بخصوص الفلسفات الأخلاقية التي جردت مداخل الإصلاح وحبستها في وضعيات ومفاهيم وجودية يصعب فهمها قبل بناء حياة الإنسان وفق تصورها، ويتعلق الأمر بالطاوية وبعض فلسفات شرق آسيا كالشنتوية التي بإحيائها تم إحياء النزعة القومية اليابانية لكنها للأسف أدخلت اليابان في دوامة من الخرافات يظهر انعكاسها السلبي على المجتمع في ظواهر أبرزها كثرة حالات الانتحار ... وحتى الكونفوشية ذات الصرامة الأخلاقية والليونة الوجودية، لم تتمكن من حمل الحلم معتنقيها بالتحضر دون خلل، فصار المجتمع الصيني والكوري فريسة للحداثة والنزعة الاستهلاكية، وفي هذا السياق صرح أكاديمي من كبار الأكاديميين الكونفوشيين من كوريا الجنوبية لصحيفة نيويورك تايمز في 2012، تصريحا خطيرا يختصر الأزمة الأخلاقية رغم التطور الاقتصادي، يقول: "ربما نكون قد بنينا اقتصادنا، لكن أخلاقنا على وشك الانهيار". [4]

وبالتالي فصحة المواقف الوجودية فكريا ووجدانيا مسألة حاضرة في ضوء فلسفة التاريخ والحضارة؛ فالإيمان بالله خالق العالم ومدبره له الحكم والأمر، يزكي السلوك الحضاري ويحفز الاجتهاد في حركة البناء والإصلاح مهما كانت العواقب، لأن الرؤية تكون واضحة واليقين في المصير قاطع والغاية دائمة وخالدة، لكن الأفكار الدينية تحتاج أحيانا إلى مصالحة مع تاريخها كما هي في حاجة إلى الوفاء لأصولها، حتى تحافظ على مصداقيتها وفاعليتها؛ وهنا يقف المتدين أمام خيارات صعبة؛ إما الجمود على نص غير أصيل مجتث الصلة بوحي السماء، وبالتالي حصد مزيد من البعد عن الإصلاح الحقيقي، لأن الإصلاح هنا يشمل الدين والتدين. وإما توهم تأويل فاسد لنص أصيل مثل القراءات الحداثية

---

3 **الحضارة الإسلامية** لعبد الحليم عويس، ص 11.

4 To Combat Modern Ills, Korea Looks to the Past - The New York Times (nytimes.com)

المبتسرة للوحي والتراث، وهذا خروج من التاريخ أو طرح النص والاستمساك بعرى واهية، مثلما هو أمر العلمنة التي قلبت مسار الإنسان ومسيرة الحضارة وتسببت في الشقاء الوجودي الذي تحاول إطفاء جذوته المدارس الحداثية المتعاقبة دون جدوى، فالرؤية الوجودية السليمة أساس إصلاح حال الإنسانية بينما الرؤية القاصرة والخاطئة نفسها الإصلاحي ضعيف، فالهندوسية الإصلاحية انتهت قومية عنصرية أكلت حتى زعماءها باغتيال غاندي ومن تلاه، ومعها كذلك البوذية، والإصلاحية الإنجيلية مزقت البروتستانتية وانتهت عدوانية دوغمائية لا ترى في العالم سوى نفسها وأوهامها الرؤيوية[5]...

ب- إسناد الإلزام الأخلاقي:

مشكلة الأخلاق في مسيرة الأمم والمجتمعات، أن جذوتها تضعف وتتفاوت مع توالي الأجيال، فتظهر الحاجة إلى عملية إصلاح لأهم العناصر المشكلة لمنظومة الأخلاق فكرا وعملا، وهي:

- إحياء الأصول الأخلاقية التي تمثل القيم المرجعية الموجهة للمجتمعات والتي تؤثر على وجدانها الجمعي وتحفظ عليها رقيها الحضاري، لأن أساس التحضر البشري هو القيم الأخلاقية التي تحمي العلاقات الاجتماعية وتضمن قدرا كافيا من التفاني والتضحية في سبيل المجتمع، وأساس التردي هو نقيض تلك القيم، خاصة الفردية والاستئثار والتمييز العنصري وغياب العدالة الاجتماعية باختلال توازنها القيمي، خاصة في الطور الذي يسميه ابن خلدون طور الإسراف والتبذير، حيث يكثر الترف وتنقلب المعايير، التي يطغى عليها التنافس المادي وطلب الشهوات والملاذ[6]، وبالتالي فالداعي للإصلاح هو بعث قيم الصلاح في الجماعة انطلاقا من قيم دينية أو فلسفة تربوية شبه دينية، قيم يتوقع رجال الإصلاح أنها قادرة على بعث روح التحضر والفاعلية في المجتمع لمباشرة حل المشكلات التي تعترض مسيرتها وتنذر بتخلفه.

- تبرير القيم الأخلاقية بنسبتها إلى مرجعية يرتضيها ضمير الجماعة، مثل الكتب المنزلة وسير ووصايا الأنبياء والحكماء والدعاة... لأن الضعف الذي يصيب الإلزام الأخلاقي إنما يرجع لعوامل أبرزها الانفصال عن المرجعية المؤسسة لمنظومة القيم، وأسباب هذه الآفة قد تكون طمسا للأصول التي بنيت عليها الحضارة أو زهدا فيها اختيارا لعلمنة تنكر المعنى وتفسر الأمور على نحو مادي، مثل ما حدث في الفلسفات الأخلاقية الحديثة والمعاصرة، مثل فلسفة جيرمي بنثام (ت 1832م) في كتابه "مقدمة لأصول الأخلاق والتشريع" وجون ستيوارت مل (ت 1873م)، في كتابه "مذهب المنفعة" وغيرها من الفلسفات التي أنكرت الآمرية الإلهية والأصل الفطري، وتسببت للعرض الأخلاقي والقيمي في كوارث سلوكية ومعيارية أبرزها النسبية والنفعية، مع أنها أبقت على نفس القيم الدينية الحرية والعدالة والمساواة والعلم والعمل لكنها فصلتها عن الإيمان والفطرة[7]، فصارت قيما مفصولة لا أصل لها ...

---

5 راجع قدوم مملكة: تنامي النزعة القومية المسيحية في الولايات المتحدة، ميشيل غولدبيرغ، ترجمة عبد اللطيف موسى أبو البصل، العبيكان، 2009م.

6 **مقدمة ابن خلدون**. ص 176.

7 **تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟** لعبد الرحمن طه، ص: 17-21

وفي حالة الإسلام يحضر دائما الارتباط بالوحي مصدرا للهداية والإرشاد، وعاملا محفزا على تحقيق الشهود الحضاري، عبر أخلاق الفطرة التي تحرك الكائن البشري المخلوق المكرم المستخلف، نحو سمو الغاية وتلمم شتات الجماعة وتخفف من عوامل تفرقتها اللغوية والثقافية والسياسية والعرقية وتصنع القدرة على تحدي الصعاب من خلال دعم الإلزام والالتزام بشروط البناء الحضاري، وهذا ما أكدته تجربة الإصلاح الإسلامية في القرنين التاسع عشر والعشرين رغم الإخفاقات والسلبيات العرضية.

المطلب الثالث: الأفكار الدينية في التاريخ

عندما يتعلق الأمر بتغيير واقع حضاري متراكم نجد الأفكار الدينية بمثابة إكسير ناظم للعوامل المعبر عنها بشروط النهضة عند مالك بن نبي، وهي الإنسان والتراب والوقت[8]، فهي القادرة أو الأقدر مقارنة بغيرها على زحزحته من موضعه ليحقق الغاية المرجوة ويستجيب للتحدي الحضاري بتعبير المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي Joseph Arnold Toynbee(1975 – 1889)، صاحب نظرية التحدي والاستجابة Challenge and response؛ وهي النظرية في فلسفة التاريخ التي توكل للنخب المبدعة" أمر ابتكار الحلول المناسبة لتوجيه المجتمع نحو الاستجابة للتحديات، وعلى منوالها نسج زعماء الإصلاح في القرن العشرين.

فقد كان غاندي قائدا لشعب الهند في مقاومة الاستعمار البريطاني والتحرر من التخلف الاجتماعي والحضاري انطلاقا من خلفية أخلاقية دينية، وبالفعل استطاعت أداء مهمتها من خلال يقظة أخلاقية ومدنية؛ ولم يكن غاندي قادرا في ظل ظروف الهند الحضارية أن يدرك الغاية لولا إحياء قيم التحرر والسلام الاجتماعي في بلاد الهند اعتمادا على الدين، وبالتالي فقد كان ضمن سنن التاريخ العام وتاريخ الهند الخاص، وكذلك كان مارتن لوثر كينغ الابن – رائد الدعوة للحرية ومقاومة التمييز ضد للسود في الولايات المتحدة من خلال تصوره لرسالة المسيحية المعمدانية، ومن أعماق صدح صوت بديع الزمان النورسي بالتحرر من كل قيود الانحطاط والاستبداد والاستعمار وهذا حركات التحرر في العالم. ومعهم كانغ يوي Kang Youwei (1858-1927) المفكر والمعلم والمصلح الكونفوشيوسي، الذي كان يروج للكونفوشيوسية الجديدة باعتبارها ترياقًا ضد التخلف و"الانحلال الأخلاقي"...

وبالتالي فإن اللجوء للدين من قبل زعماء الإصلاح لا يمثل تعصبا ولا تطرفا ولا غيرها من الأحكام الجائرة التي أصبحت تطلق على دعاة الإصلاح الديني اليوم، إنما هي عودة لضمير المجتمع وروحه التي ينهض بها من سباته ويستمد القدرة على الاستجابة للتحديات، وبدون هذه الأفكار يصعب توقع رد الفعل البشري حول نفس الظروف، لأنه لا يمكننا تصور تاريخ مفترض وإن أمكننا تخيله، كما لا يمكننا تصور تاريخ في اتجاه معاكس لمجريات الأحداث، وبالأحرى فإنه من منطق الإيمان وتجارب التاريخ لا يمكننا تصور تاريخ عبثي تنتصر فيه إرادة الشر على الخير، وليس بالضرورة أن نقرر هنا ما سطره الفيلسوف والرياضي الألماني غوتفريد فيلهيلم لايبنتز في نظرية الثيوديسيا Theodicy (العدالة

---

[8] **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي** لسليمان الخطيب، ص 80-86.

الإلهية)، وغيره من علماء اللاهوت المسيحي[9]، وإنما نكتفي باستقراء التجارب التاريخية الحديثة واستلهام الدروس منها، دون أن نضطر إلى مجادلة من ينكر وجود قوانين كلية للتاريخ، ويرى أن سمة الظواهر الاجتماعية الاحتمالية والنسبية، مثل كارل بوبر في كتابه "عقم المذهب التاريخي"[10] وآلان دوناجان في مقاله عن "المذهب التاريخي" التي نشرت في كتاب "فلسفة كارل بوبر"[11].

غير أن الأديان لا تتطابق في هذا المستوى؛ فثمة مجموعة من الأديان هي في الحقيقة تراث وتقاليد تعكس تفكير وسلوك الإنسان منذ فجر الحضارة وما ولاها من تحولات في الفكر البشري، وهي الفترات التي حكمتها أخلاق وقيم قد لا تناسب العصر كلا أو جزئيا، وتوجد مجموعات أخرى امتزج فيها الأصل السماوي بمؤثرات بشرية شرقية وغربية، وكلها تحتاج لإصلاح داخلي دون أن ننكر ما فيها من القيم النبيلة الصالحة لبناء مدنية قوية. بينما ينصب الجهد الإصلاحي في الإسلام الدين الخاتم خارج ماهية الدين نفسه عقيدة وشريعة وسلوكا، ويتناول التدين فهما وسلوكا.

فالأمة الإسلامية لها كتاب يذكرها بوحدة المبدأ والسعي والمصير، ويحدد لها قواعد لفهم العالم وتدبيره، وكذلك الأمر بالنسبة للأمم الأخرى مع الأخذ بعين الاعتبار الفروق الجوهرية والثانوية، وهذا ما يبرر الصحوات الدينية التي عرفها العالم في الهند والصين وأمريكا ...ولا نقصد بالصحوات ما يسمى انبعاث الأصوليات، فهذه موجات وتيارات وحركات داخل الإحياء الديني قد تكون مسترشدة وقد تحيد عن الرشد وتعاند حركة التاريخ جهلا أو غلوا؛ بحيث تكون الجين الذي يقتل أو يضعف أو يشوه حركة الإصلاح، كما أن النخب لا تمارس دوما دورا إيجابيا فقد تكون مسؤولة عن تغذية التعصب والشوفينية.

المبحث الثاني: حركات الإصلاح الديني والأخلاقي في الأديان المعاصرة

يصعب الحديث عن جميع الأديان المعاصرة، لكن القرن التاسع عشر عرف صحوات في جميع الأديان، خاصة أمام تحدي التنوير والشيوعية والاستعمار، وسنقتصر على أهم هذه الحركات:

المطلب الأول: الإصلاح الديني والأخلاقي في آسيا

أولا– الإصلاح الديني والأخلاقي في الهند:

الهند حضارة ممتدة منذ آلاف السنين، تعاقبت عليها ثقافات وأديان شكلت ما نسميه اليوم التقاليد الهندوسية التي يدين بها غالبية سكان الهند، وهي ديانة "وضعية" لم تستطع أن تتحرر من وقع الامتزاج الثقافي الذي حدث بين السكان المحليين "الدرافيديين" و العناصر "الآرية" القادمة من آسيا الصغرى، فكانت النتيجة تقاليد وتشريعات دينية غير متسقة عقديا وأخلاقيا، تجد فيها الشيء ونقيضه؛ فكما توجد فيها مبادئ سامية وأخلاق رفيعة وعلوم نافعة أنتجت موجات حضارية وأسهمت في رقيها واستمرارها، توجد فيها مظاهر للجهل والتخلف، ودعم التمييز الطبقي

---

9 (فلسفة التاريخ)، موسوعة ستانفورد للفلسفة.

10 **عقم المذهب التاريخي**، كارل بوبر، ص 55 -56.

11 **كارل بوبر مائة عام من التنوير** لعادل مصطفى، ص 195

والظلم والقهر الاجتماعي ضد المرأة والأقليات العرقية والدينية، من خلال نصوص دينية تشكلت بعد النصوص الفيدية الأولى؛ مثل نصوص "سمريتي" التي تعد بمثابة تشريع ديني اجتماعي "دهارماشاسترا" زج بالمجتمع منذ قرون في أتون تقاليد ممزقة لنسيجه نعدها من أبرز أسباب تسلط الاستعمار البريطاني على الهند، لأنها تثير من الحروب والضغائن أكثر ما تنتج من الوحدة والانسجام، وتعد بمنطق العصر تقاليد غير أخلاقية لا يمكن قبولها في تأويلاتها الأورثوذوكسية، وبصفة خاصة من قبل رجال الإصلاح الهندوس الذين تعرفوا على الثقافات والأديان الأخرى كالإسلام والمسيحية والثقافة الأوروبية، وذاقوا ذرعا بما في الديانة الهندوسية من مظاهر الظلم، كالطبقية "فارنا"الدينية التي تميز بين الناس وتقسمهم إلى ألوان عرقية أحطها فئة المنبوذين المحرومة من كل الحقوق، وكذلك امتهان المرأة وتقييد حياتها بتقاليد لا تمت للإنسانية بصلة...

كل هذا جعل الهندوسية في حاجة دائمة إلى إصلاح داخلي لا يمكن ألبتة أن نعتبره سهلا، لأسباب وجيهة أبرزها قوة شوكة رجال الدين في المجتمع الهندوسي، وكثرتهم، وحظوتهم عند العامة والخاصة، لهذا شهد تاريخ الهند حركات احتجاج ضد طبيعة التقاليد الهندوسية وضد التردي الأخلاقي المستند لتفسيرات تحريفية، مثل احتجاج البوذية على الطقوسية والميتافيزيقية، ومثل موجة اعتناق الإسلام التي كان من أهم أسبابها التوحيد والمساواة والرغبة في التخلص من العناء النفسي والاجتماعي[12]، وقد أثر الإسلام في حركات الإصلاح الهندوسي مثل حركة "البهاكتية" التي عرفت أوجها في بعض مناطق الهند الجنوبية في القرنين 14و17، وتأثرت بقيمه العقدية والأخلاقية، فأعادت قراءة النصوص الدينية كما أعادت النظر في القراءة التقليدية الموروثة، لتبرير رفض نظام "فارنا" الطبقي والثورة على التمييز الاجتماعي وعلى عقيدة التناسخ والطقوس الهندوسية الشكلية وانتقاد الفوضى العقدية، ومثل بعض الحركات العلمانية الحديثة التي لم يكتب لها النجاح وعجزت عن اختراق مناطق التخلف والتعصب الهندوسي بسبب موقفها من الدين وارتباطها الصارخ بالاستعمار البريطاني، لأنه في مجتمع مبني على أساس الدين لا يمكن أن ينجح الإصلاح إلا من الداخل إن توفرت شروطه.

وإذا كان سياق الحركات السابقة ميتافيزيقيا أو عرقيا فإن سياق القرن التاسع عشر والعشرين كان إصلاحيا تحرريا، عنوانه الكبير التخلص من هيمنة الاستعمار السياسية والثقافية وفك قيوده بالوحدة والتعاون... وتفاصيله إحياء قيم ضرورية للتمكن من إعادة الشعب الهندي إلى أصوله وهويته وإعادة بناء آماله ووحدته التي مزقتها سياسة الاستعمار الذي يستبد بحريته ويستنزف مقدراته، ويزرع في عقول الهندوس عداء للإسلام وتجربته في حكم الهند، معتمدا على بعض المتعصبين من الهندوس والسيخ الذين ارتبطوا به وانخرطوا في مشروعه.

أ– الإصلاحية عند غاندي

بالنسبة لمجتمع يعاني من خطر فقدان هويته الحضارية وسطوة الطبقية والتعصب الديني الممزوج بالقومية على مزاجه، لم يكن أمام موهانداس كرمشاند غاندي (1869 – 1948) الملقب بالمهاتما (الروح العظيمة) من سبيل

---

12 **أبو الكلام آزاد** لعبد المنعم النمر، ص 42

لإيقاظ أمته من سباتها سوى نهج طريق الأخلاق والإحياء القيمي، اعتمادا على التراث الديني لبلاده والمفاهيم الأخلاقية التي يؤمن بها، لهذا انطلق من الدين وكان الخطاب الديني لسانه، والقيم الدينية مادته، يقول عبد المنعم النمر: " لقد كان جهاد غاندي كله لإحياء المعاني الدينية في النفوس، لإحياء حب الخير والحق والتفاني في سبيلهما ... واتخذ من هذا وسيلته لجمع الشعب حوله وتوحيد صفوفه وتقوية كلمته"[13]، فهو لم يكن رجلا علمانيا يرى التخلي عن الدين رقيا والتدين انحطاطا، بل إنه نشأ نشأة دينية عميقة وورث التدين عن والديه خاصة أمه التي كان لها عليه تأثيرات أخلاقية كما يحكي، "سافر إلى إنجلترا لدراسة القانون، وتعهد أمام أمه بعدم التخلي عن دينه وعدم يشر الخمر ولا يقترب من امرأة"[14] بل إنه انفتح على أديان ليست من دينه وتأثر بالمسيحية والإسلام، فقد استلهم غاندي تراثه الديني بنفس إصلاحي واع، فاختار "الغيتا" كأبرز نص يعبر عن روح الهندوسية[15] كما تأثر بنص موعظة الجبل وما ورد فيه خاصة ما ينسب للمسيح عليه السلام من قوله من لطمك على خدك الأيمن فحول له الآخر أيضا، وتأثر بسيرة النبي صلى الله عليه وسلم وشمائله خاصة ما سماه فطنة نبي الإسلام البالغة وشجاعته النادرة[16].

ولا ننسى أن نذكر بأن الدين كان في نفس الآن عامل تعقيد في المسألة الاجتماعية، لأن الانحرافات العقدية والأخلاقية تستند على تفسيرات تاريخية لنصوص معتمدة في التقاليد الهندوسية، فكان على غاندي أن يبرز نصوصا أخرى ناطقة بالمضمون الإصلاحي الذي يسعى له، وأن يحاجج لنقد وتفنيد التفسيرات الموروثة، مع أنه لم يكن رجل دين بالمعنى التقليدي، وإنما كان مصلحا مرهف الحس يتطلع للوحدة والحرية والعدالة الاجتماعية، ومن فتوحاته في هذا الموضوع:

1- تثوير مبدأ الأهيمسا (اللاعنف): إذا كانت الحرية والعدالة والمساواة من الأصول الأخلاقية التي لا يمكن لشعب أن يحيا بدونها، فإن سبل الوصول إليها لا تنفك عن الأخلاق فالوسائل الأخلاقية هي المشروعة بالدرجة الأولى لتحقيق غايات أخلاقية، وفي هذا الموضوع طور غاندي أساليب عرفت بالنضال السلمي من خلال بعث الروح في مفهوم ديني هندوسي دعت له نصوص "الأوبانيشادا" هو "الأهيمسا"، ويعني عدم التسبب بأي ضرر لأي كائن كيفما كان هذا الضرر ماديا او معنويا، من غير أن يعني ذلك بالنسبة لغاندي السلبية والاستكانة عن الضغط على سالبي الحقوق داخليا وخارجيا، لهذا اضطر غاندي إلى رد الإساءة في مواطن كثيرة لكنها كانت دائما في إطار "الرد المناسب" أو المواجهة العادلة التي لا تصل حد القسوة، وهذا مسموح به، ولا يتعارض مع روح مبدأ اللاعنف.

وبهذا أعاد غاندي اكتشاف أصول الفكر الديني الهندوسي وتفعيلها في تحقيق الغاية المرجوة، فا"لاعنف" لم يعد مجرد فكرة دينية أخلاقية بل جعل منه غاندي سلاحه الأقوى في توحيد المجتمع الممزق والضغط على الاستعمار ليقبل بشروط الشعب ويتفاوض حول حقوقه، مع ما صاحب ذلك من دعوة للمجتمع الهندي بالوحدة وذم العنصرية

---

13 المرجع نفسه، ص 98.

14 **بلاد الهند في العصر الإسلامي** لعصام الدين عبد الرؤوف الفقي، ص 257.

15 **غاندي مقاتل بلا حروب** لمجدي سلامة، ص 23.

16 **مهاتما غاندي نشأته و عمله في جنوب إفريقية من سيرته كما كتبها بقلمه**، ص 62.

والتحلي بالشجاعة وكسر حاجز الخوف من الاستعمار، متكأ على وحدته وكثرته والقواسم المشتركة بين مكوناته، ومع تثوير هذا المبدأ الذي أصبح فعالا في الكفاح الهندي تنوعت أساليبه بين الاحتجاجات السلمية كما في تشامبران سنة 1917م والعصيان المدني والامتناع عن أداء الضرائب كما في سنة 1918م، إضافة إلى المسيرات الكثيرة التي قادها وعلى رأسها مسيرة الملح 1931م ضد سطو الإقطاعيين البريطانيين على أراضي الفلاحين واستعبادهم...

2– العدالة الاجتماعية والنضال لإنصاف المنبوذين:

كانت الهند زمن غاندي تعاني من مشكلة غياب العدالة الاجتماعية، وطغيان التمييز ضد فئة عريضة من مكونات المجتمع اعتمادا على تصورات دينية معيبة، ومن بين أبرز تلك المشكلات قضية المنبوذين أو "الداليت" الذين يعتقد فيهم عامة الهندوس أنهم أنجاس خلقوا لأداء الأعمال القذرة، وبالتالي يحرم مخالطتهم ومحظور عليهم المشي في الطرقات والوجود في الأماكن العامة، مع ما يتبع ذلك من حرمانهم من حقوقهم المادية والمعنوية، فتبنى غاندي هذه القضية ودافع عن حقوقهم وخالطهم حتى ينفي عنهم ما يشاع في حقهم، سالكا في ذلك سبيل من سبقه من المصلحين الهندوس، مثل البرهمي المدعو "راما كرشنا" الذي بلغ به الحماس أن كنس بيتًا لأحد المنبوذين، بشعر رأسه، لكي ينفي عنهم تهمة النجاسة، و"شردان" أحد الزعماء الهندوس الذي كان يؤاكل المنبوذين ويعلمهم طرق المقاومة السلبية للمتعصبين، حتى قتل سنة 1926م. والمهاريشي سوامي داياناند ساراسواتي (1824–1883م) أشهر رجالات الإصلاح في القرن التاسع عشر الذي كان مصلحا دينيا بحق حيث دعا إلى العودة إلى الفيدا واستلهام فلسفتها التي لا تقر ما يتعرض له الداليت من حيف وقهر اجتماعي، وأنه لا يوجد فرق بين البرهمي والمنبوذ وللأسف فإن ما كان يمارسه الإنجليز بحق الهنود هو ما مارسه عامة الهندوس في حق المنبوذين.

جاء غاندي بعد هؤلاء ليواجه نفس الوضعية فالمعضلة عويصة وحلها صعب، لهذا كان عليه أن يسهم فيها دعوة وسلوكا، فجهر باعتقاده بطهارة المنبوذين وحرص على مخالطهم وتوظيف خبرته القانونية في تعليمهم طرق المقاومة، ورفع صوته في وجه الجماعة الهندوسية معلنا أنه لا توجد عقيدة في الهندوسية تسمى النبذ أو النجاسة، وقبل ذلك كان ضروريا أن يقنعهم بأنه هندوسي ويكرر ذلك في خطاباته ومقالاته، حتى لا يضعف خطابه تحت تأثير الشائعات والتهم التي تلصق غالبا برجالات الإصلاح حتى تقصيهم من التأثير الاجتماعي، لهذا أعلن أن رأيه لا يعد خروجا عن الهندوسية أو تجديفا في حقها، بل هو نداء الفطرة الذي عايشه في صغره، وقد كتب رسالة يشرح فيه ذلك يقول: "إني أعد وجود المنبوذين في الهند أكبر وصمة للديانة الهندوكية، وأنا لم أهتد إلى هذا الرأي بالاختبارات القاسية التي مرت بي وأنا في أفريقيا الجنوبية، ولا لأني كنت في بعض أيامي الماضية متشككا في الدين. وكذلك من الخطأ أن يحسب أحد، كما ظن بعضهم، أني اكتسبت هذا الرأي من دراستي للديانة المسيحية وآدابها، لأن الحقيقة أن هذا الرأي يرجع إلى ما قبل معرفتي بكتب المسيحية أو الاختلاط بالمسيحيين"[17] وبالموازاة مع ذلك أبرز نصوصا وأساطير تبدد الفهم السقيم الذي غرسه البراهمة في نفوس الهندوس؛ من ذلك توجيهه المعترضين على خطابه بالتأمل في وجود شخصية من المنبوذين

---

[17] **غاندي والحركة الهندية**، ص 133.

في إحدى أساطير ملحمة "الرامايانا" حيث يوجد شخص من المنبوذين في زمرة الذين حملوا "الإله" راما وهذا يبطل دعوى نجاستهم، وكذلك الدعاء الذي يصاحب صلاة الهندوس حيث ينعت الله بأنه "مطهر الأنجاس" مما يدل على أنه لا نجاسة للإنسان المولود في الهندوسية...[18].

3- المرأة في الهندوسية:

بغض النظر عن سوء الفهم الحاصل لدى الحركة النسوية في قراءة أفكار غاندي حول المرأة بمعزل عن سياقها التاريخي، فإن الموقف الذي دعا له غاندي حول المرأة كان متقدما جدا مقارنة بما تطرحه الهندوسية التقليدية، فالفهم الموروث لنصوص "مانو سمريتي" و"فيشنو سمريتي" يصنفها في مرتبة دون الرجل، ويحكم عليها بخدمته وتلبية رغباته، وإذا كان زوجا أو قريبا فهي مدفوعة أيضا للموت حرقا عند وفاته لتبرهن أنها امرأة صالحة، وإلا يلحقها العار والنبذ فيما يعرف بتقليد السُتي Sati، إضافة لمفاسد أخلاقية أكرهت عليها وسوء تقدير خصوصياتها الخِلقية كالمرأة الحائض التي تُعد دنسة يستلزم لمس أي كاهن برهمي لها الاغتسال[19]، والمهر الذي عليها تقديمه للرجل عند إرادة الارتباط مما يخلق لها ولأسرتها متاعب اجتماعية تزيد وضعيتها سلبية ...

فكان من واجب غاندي باعتباره مصلحا دينيا واجتماعيا مواجهة كل ذلك من خلال الدعوة لتكريم النساء وتمتيعهن بحق المشاركة السياسية والمساواة بينهن وبين الرجال في الحقوق الشرعية، والعطف على ذلك بالتصدي لمظاهر احتقارهن كالبغاء وزواج القاصرات، يقول عن البغاء الذي كان سائدا في الهند في عصره: "يجب على كل رجلٍ منا أن ينكس الرأس خزيًا ما دمنا نرى امرأة بغيًّا. وإني لأوثر أن أرى النوع الإنساني ينقرض كله من العالم على أن أراه أحط من البهائم، حين يجعل أشرف ما خلقه الله هدفًا لشهواته"[20] وبخصوص زواج القاصرات يقول: "إني أمقت زواج الصغار وأراني أرتعد أسفًا كلما سمعت عن صبية أرملة"[21]، لأن كان من عادة الشيوخ كبار السن في الهند وقتها الزواج من الصغيرات، وبعد ترملهن تمنع التقاليد الدينية زواج "الصبية الأرملة" فتقضي حياتها وحيدة من غير زوج ولا ولد، وقد تم التخفيف من حدة هذه الظواهر جميعها بفعل نضالات غاندي ومصلحين آخرين، وتم تضمين مطالبهم في تشريعات تسعى لتحقيق الإنصاف الاجتماعي لكن الوضع ما زال صعبا ومضطربا.

والذي ميز غاندي أنه لم يعصف بتوازنات المجتمع الهندي، فلم يكن صادما إلى حد كبيرا ولا محافظا على حساب آلام ومعاناة المحرومين، وإنما كان في حدود المعقول والواقعي، داعيا للمساواة بين الرجال والنساء وتمكين المرأة من التعليم حتى تؤدي وظيفتها الاجتماعية على أحسن وجه، وتشارك الرجال في مسيرة التحرر والبناء، وحظ على تقديرها كأم وزوجة من خلال النصوص الدينية، لأنه كان على اطلاع على الفشل الذريع الذي لحق بحركات تحرير المرأة وفق النمط الغربي، مثل الناشطة بانديتا راماباي (1857–1922)، التي تنحدر من أسرة برهمية والتي أصيبت بخيبة أمل

---

[18] المرجع نفسه، ص 134.

[19] **الهندوسية: مقدمة قصيرة جدًا** لكيم نوت، ص 90.

[20] **غاندي والحركة الهندية**، ص60.

[21] المرجع نفسه، ص60.

للنتائج السلبية التي واجهتها في نشاطها النسوي، فقررت الرجوع عن الهندوسية واعتناق المسيحية؛ الأمر الذي جعلها تُنبَذ من قبل الهندوس في البنغال[22]. لهذا نقول إن غاندي لم يكن المصلح الأوحد في الهند، لكنه كان المصلح الذكي الواقعي الذي يعرف كيفية العزف على الأوثار دون تمزيقها،فكان فهمه للدين كونيا ونداؤه قريبا من الفطرة.

ب- الإصلاح الإسلامي في الهند:

بدورهم شارك المسلمون في الهند في الإحياء والإصلاح الديني والاجتماعي، وكما كان غاندي قائدا وسط الهندوس برز من بين المسلمين قادة ومفكرون ودعاة وعلماء، كان همهم تحرير بلادهم واسترجاع ازدهارها ومجدها الحضاري، ومنذ اللحظة التي ظهرت فيها النوايا الاستعمارية لشركة الهند الشرقية البريطانية انخرط المسلمون في النضال وسطروا الملاحم في ثورة الهند 1857م وفي حركة الاستقلال والبناء...

ومن خلال مراجعة استراتيجيات الحركات الإصلاحية الإسلامية في الهند نجدها تسير في نفس الاتجاه الذي عرفه العالم الإسلامي؛ أي وجود حركة إصلاح ديني محافظ قادته المدارس الدينية وشيوخها وعلماؤها وعلى رأسهم دار العلوم في مدينة ديوبند بقيادة الشيخ المسند محمد قاسم نانوتوي (1833 - 1880 م) وتلميذه الفقيه المحدث شيخ الهند محمود الحسن (1851 - 1920 م)، فقد رأت المدارس الدينية في الاستعمار البريطاني خطرا يهدد هوية المسلمين الدينية والحضارية، وأن مشروعه هو تنصير المسلمين والتأثير على نظامهم الاجتماعي، لهذا انصب جهدهم بالإضافة إلى مقاومة الاستعمار الإنجليزي، على نشر التعليم الشرعي وتوجيه الناس إلى الالتزام بتعاليم الإسلام والحفاظ على الهوية الإسلامية الأصيلة وروح الانتماء إلى الهند وحضارتها دون التنصل من الارتباط بالوحدة الإسلامية، كما قاطعوا المؤسسات الثقافية الإنجليزية وشرعوا في تأسيس بدائل لها في الوقت الذي أقبل عليها الهندوس والسيخ[23].

وبالموازاة معه وجدت حركة إصلاح وتحديث كانت تميل إلى الاستفادة من البريطانيين في أمور ثقافية وتقنية مثل بناء المدارس العصرية واستلهام المنهج الغربي في التعليم، لهذا اتهم بعض أفرادها في ولاءاتهم ومن أبرزهم سيد أحمد خان وأبو الكلام آزاد[24]؛ فقد بدأ سيد أحمد خان، (1817 - 1898) صلته بالإصلاح مبكرا وشارك في محطات النضال الكبرى التي شهدتها الهند في شبابه، ثم تفرغ للتعليم والتأليف عارضا تصوره الإصلاحي الذي لم يتقاسم جزأ كبيرا منه مع حركة العلماء، خاصة الموقف من الإنجليز، فقد ربط معهم علاقات واقتبس منهم النظم التعليمية، وأسس جمعية علمية تعنى بالتأليف والترجمة في مجالات العلوم الإنسانية المختلفة، اعتقادا منه أن المسلمين في حاجة إلى الاستفادة من الغرب من أجل إصلاح وضعهم الحضاري، وهي النواة التي نتجت عنها جامعة عليكرة الشهيرة، كما خصص حيزا من نشاطه العلمي للنقد الفكري والتوجيه الأخلاقي، وأنشأ لذات الغرض مجلة سماها "تهذيب الأخلاق" عالج فيها مشكلات المسلمين الاجتماعية والاقتصادية والدينية.

22 **الهندوسية: مقدمة قصيرة جدًّا**، ص 91-92.

23 **أبو الكلام آزاد**، مرجع سابق، ص 66.

24 المرجع نفسه، ص 24-25

أما الشخصية الإصلاحية الثانية التي مثلت النهج التوافقي فهو أبو الكلام آزاد، (1888. - 1958م). الذي بدأ حركته الإصلاحية متأثرا بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، متخذا من الروح الدينية حافزا للنهضة والترقي واستعادة الحرية والكرامة من يد المستعمر، وسلاحه في ذلك لسانه وقلمه، فقد كان خطيبا مفوها لهذا سمي أبو الكلام، اما اسمه فهو محيي الدين أحمد بن خير الدين، كما أسس مجلة الهلال لتكون لسانه الإصلاحي لجمهور المسلمين بالهند وما حولها، والدعوة إلى العودة للتدين الصحيح بعيدا عن الخرافات والانهزامية، فقد كان راسخ القناعة بأن الإسلام صالح لعصره، قادر على الاستجابة للتحديات الاجتماعية والحضارية الآنية للهند بمختلف مكوناتها، واستفاد كثيرا من نسج علاقات مع الإصلاحيين العرب والأتراك خاصة في أساليبهم التي اعتمدوها في بعث الهمة من خلال العقيدة والتربية والتعليم[25].

ثانيا- تجربة الإصلاح في الكونفوشية الجديدة:

تنسب الكونفوشية إلى الحكيم الصيني Kong zi (551-479 ق م) الذي حولته الأدبيات الغربية إلى كونفشيوش، وهو حكيم اجتماعي عاش في فترة الخريف والربيع الفترة الأكثر اضطرابا في تاريخ الصين القديمة؛ لما شهدته من حروب داخلية واضطرابات اجتماعية، ومن خلال تأمله في تراث المدارس الإصلاحية الصينية المعروفة قبله، صاغ على أثرها ما نسميه اليوم الكونفوشية، وهي ليست دينا بالمعنى العلمي للدين بقدر ما هي فلسفة اجتماعية تسعى لحل مشكلة الاضطراب الاجتماعي وتحقيق الانسجام داخل الأسرة والمجتمع وبين الطبقات المختلفة، والأسباب التي يمكن تقديمها لتفسير هذا الحكم كثيرة، أقواها عدم تدقيق الكونفوشية الأصلية في المسائل الميتافيزيقية وتجاهلها المتعمد للغيب والمصير، فهو عندما سئل عن الأرواح وما بعد الحياة قال: قال: نحن لا نعرف حتى الآن كيف نخدم الإنسان. كيف لنا أن نعرف عن الأرواح؟ ... لا نعرف بعد عن الحياة، كيف يمكننا أن نعرف عن الموت؟"

بسبب هذا النقص الوجودي ستعرف الكونفوشية تحولا جوهريا عمل على اقتباس المستوى الوجودي والميتافيزيقي من البوذية والداوية، وهذه التركيبة هي التي تسمى أدبيا الكونفوشية الجديدة (Neo-Confucian)، وأبرز من عمل على صياغتها هو المعلم والكاتب الصيني تشو شي، Zhu Xi (1130-1200م)، إذ بفضله أصبحت أشبه بدين له روحانيات وعقائد وقداسة، ثم توالى الإصلاح في الكونفوشية لتأهيلها للتأطير الأخلاقي الديني والإيديولوجي للمجتمع الصيني ومن أبرزهم الجنرال والمدرس Wang Yangming وانغ يانغ مينغ، (1472-1529) الذي يعد من أهم فلاسفة الكونفوشية الجديدة وأحد الذين تقدم لهم القرابين في معبد كونفوشيوس.

وفي القرن التاسع عشر ظهرKang Youwei كانغ يوي (1858-1927) وهو مفكر ومعلم كونفوشيوسي ومصلح اجتماعي قاد حركة إصلاح وتغيير تنعت غاليا بالفاشلة؛ لكنه حكم مستعجل وتعميمي؛ إذ إن أفكاره تطورت بعد فشل ثورة الإصلاح أو ثورة المائة يوم لإنقاذ الصين التي قادها سنة 1898 [26]وظهرت من جديد

---

25 نفسه، ص 24.

26 **Revisionism Reconsidered**: **Kang Youwei and the Reform Movement of 1898 Wong** 528.by Young-Tsu 525-

في عصرنا من خلالها تحولها إلى مشاريع في التعليم والاقتصاد والعلاقات الخارجية، خاصة أنه حرص على استمالة المثقفين في بلاده وإقناعهم بمشروعه الإصلاحي، واعتمد عليهم في تأسيس مدرسة في مدينة "غوانزو" للتعليم الحديث[27].

ومع أن رؤاه السياسية قد تم التحفظ عليها من قبل الإمبراطور ثم الحزب الشيوعي، إلا أن فكرة الاستناد إلى أدبيات الكونفوشية الجديدة في تحقيق الإصلاح الأخلاقي والتربوي واستعادة مجد الصين الإمبراطوري والتحرر من الاستعمار، ترجع له من خلال إعادة تفسير التراث الكونفوشي ودعوة المفكرين إلى إعادة قراءته وتأويله وتوظيفه إيجابيا في الحياة الصينية، والاستفادة منه في الإصلاح من القضايا التي رسخها كانغ يوي، سواء عندما قاد ثورة الإصلاح في الصين أو بعد حياة المنفى في أوروبا وكندا[28].

في المنفى ظهر تحول على أفكاره القومية المنغلقة، من خلال مطالعاته الكثيرة حول الحضارة الغربية وتاريخها وتحولاتها، ليصبح أكثر انفتاحا على التطور الغربي ورغبة في الاستفادة منه، حيث أكد على أهمية تنمية الإنسان وبناء مجتمع قائم على المساواة في ظل حكومة عالمية، لبناء حضارة تتجاوز حواجز العرق والدين والدولة والطبقة والجنس والأسرة ... وهذا لا يعني بأية حال ذوبانا منه في ثقافة الغرب وتبنيا لنموذجها الحضاري؛ فكانغ لم يتنازل عن روح الكونفوشية الجديدة قبل الثورة الإصلاحية وبعدها[29]، فالالتزام بالأخلاقيات الكونفوشية الصارمة في مجال الأسرة والحكم والعلاقات الاجتماعية كان محور اهتمامه، حتى بلغ به حرصه على الاستفادة من التراث الثقافي الصيني إلى الدعوة لإنشاء كنيسة كونفوشيوسية لتقديم الإرشاد الروحي للناس، كما رجع عن فكرة التغيير الثوري وتبنى منهجا ينبذ العنف ويدعو في مقابل ذلك إلى تقوية نظام التعليم والعناية بالتطوير العلمي والتكنولوجي والصناعي من أجل إعادة بناء الصين الحديثة... وفي هذا السياق يعد التعليم الحديث في الصين وتأسي جامعة بكين المتطورة من ثمرات الحركة الإصلاحية لكانغ وطلبته.

المطلب الثاني: الإصلاح الديني والأخلاقي في اليهودية

اليهودية التي نعرفها اليوم هي ديانة تدخّل التاريخ في صياغتها بقوة، إلى الحد الذي يصعب معه العثور على العناصر الأصيلة لديانة بني إسرائيل القديمة فيها دون تحكيم موارد خارجية من ثقافات وأديان أخرى، وهذا أمر مقرر عند الباحثين في تاريخ الأديان، والذي يهمنا في موضوع الإصلاح هو أنها صارت كغيرها من الملل التي طال عليها الأمد بحاجة دورية إلى إصلاح شامل، وطرأت عليها ظروف داخلية وخارجية اقتضت تدخل القادة الروحيين والفكريين في الملة اليهودية، ونتج عن جهودهم محاولات متكررة لمعالجة الاتساق الفكري والوحدة الاجتماعية والمنهجية الأخلاقية اعتمادا على خطاب ديني متأثر بالمجال الثقافي الذي عاش فيه اليهود، أي بصريح العبارة تطور الديانة اليهودية عقيدة

---

27 https://www.britannica.com/event/Hundred-Days-of-Reform.

28 p82-127. **Science and the Confucian Religion of Kang Youwei**.

29 **China's Alternative**: **Kang Youwei's Confucian** Reforms in the Late Qing Dynasty by Li, ZongFang.p14-21.

وتشريعا؛ وذلك منذ عصر عزرا مؤلف التوراة الذي حاول تخليص اليهودية من التبعية الدينية لغيرها فأعاد كتابة التوراة لكنه لم يفلح في تجاوز تلك التبعية تماما بل رسخها في مقاطع من تأليفه، إلى جيل الحاخامات والمفكرين المؤثرين في مسيرة اليهودية مثل الفيلسوف فيلون الذي تدخل بنفسه التأويلي لتجاوز إنكار فلاسفة الإسكندرية للتجسيم اليهودي، إلى هليل وشاماي باعثي الدراسات التشريعية من خلال تعليقاتهما على المشناه والتي تعبر عن نشاط تشريعي قوي اجتماعيا، إلى حاخامات الفترة الإسلامية الذين كان لهم نشاط كبير في إعادة صياغة اليهودية تأثرا بالجدل العقدي مع المسلمين، ونذكر من بينهم سعديا الفيومي وموسى بن ميمون وابن عزرا وغيرهم من رواد الفكر الديني اليهودي في الحضارة الإسلامية، وأخيرا فترة التنوير الغربي التي قسمت اليهودية إلى فرق دينية متباينة أبرزها الأرثوذوكسية والمحافظة والإصلاحية ثم حركة إعادة بناء اليهودية ...

كل هؤلاء واجهوا تحديات كانت سببا في تحولات مفصلية في الفكر الديني اليهودي، وأبرزها التجسيم العقدي الذي يستند لتفسيرات حرفية للكتاب المقدس، ثم الضعف الأخلاقي الداخلي الذي يعكس غياب منهجية أخلاقية، الأمر الذي يؤثر على الالتزام الأخلاقي والانضباط السلوكي، وهو الذي تصدى له أعلام منهم على سبيل المثال الحاخام Israel Salanter (ت 1871)، مؤسس حركة Musar موسار، وهي حركة أورثوذوكسية ذات اتجاه حسيدي، كان موضع نشاطها أوروبا الشرقية وبالضبط ليتوانيا، سعى أصحابها إلى بعث الروح في الانضباط الأخلاقي من خلال المزاوجة بين دراسة التلمود ودراسة الأدب الأخلاقي اليهودي، وجدير بالذكر أن "موسار" هي كلمة عبرية مأخوذة من سفر الأمثال ومعناها: التعليم، والانضباط، أو السلوك. وتدل على منهج الحركة الإصلاحي القائم على: الانضباط السلوكي الصارم لتنمية الأخلاق والروح، واعتبار الأخلاق أوامر إلهية.

ورغم التوجه الأخلاقي الذي بعثته الحركة في المدارس الدينية اليهودية، إلا أنها لم تصل إلى درجة أن تكون حركة إصلاح وتجديد كما يرى المسيري[30]، ورأيه دقيق ووجيه ؛لأنها لم تستطع أن تواجه المعضلات الأخلاقية الكبرى لليهودية وعلى رأسها التوجه القومي العنصري في العلاقة مع غير اليهود، هذا التوجه الذي يعد معضلة اليهودية منذ السبي البابلي إلى اليوم، وهو أحد أسباب فشلها في الاندماج التام في الحضارات المختلفة ومنها الحضارة الغربية الحديثة، بل إن الإصلاح الأخلاقي لليهودية من هذه الناحية تاريخيا لم يكن ممكنا إلا من خلال خلخلة بناء اليهودية ومفاهيمها الكبرى، وأحيانا من خلال التدخل الخارجي، مثل ما تعرضت له اليهودية في العصر الوسيط من قبل المسيحية الكاثوليكية، وكذلك في العصر الحديث من قبل البروتستانتية الألمانية على وجه الخصوص؛ تفصيل هذا نجده في عمل المستشرق الإسباني ريموندو مارتيني (1230– 1284Raimundo Martin) مؤلف "خنجر الإيمان في صدور المسلمين واليهود" هذا الراهب الذي تم تكليفه بأمر من الملك في مارس 1264 بمعية فريق من الرهبان الدومينكان بالتفتيش في التلمود والكتب العبرية التي كانت عند اليهود، من أجل تنقيحها وحذف كل الفقرات التي يقدرون أنها مسيئة للديانة المسيحية.

---

30 **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية** للمسيري،4 /367

وإذا كان هذا تدخلا دينيا في سياق التفتيش في التراث الآخر، فإن سياقا ماديا نفعيا سيظهر في أواخر القرن الثامن عشر حيث اتخذ الإصلاح الخارجي صبغة تدخل سياسي واجتماعي عبر صياغة مصطلح "إصلاح اليهود واليهودية "والذي يعني أو يعكس إن شئنا التدقيق رغبة المجتمع الغربي في إدماج اليهود داخل نسيجه وتحويلهم من جماعة وظيفية تقف على هامش المجتمع إلى أعضاء مندمجين داخل المجتمع، مع ما تبع ذلك من إجراءات تصب في محو مظاهر الهوية اليهودية وصهرها في المجتمعات الأغلبية[31]، وأخذا بعين الاعتبار صلتها بالدين لم يكن له ان يذهب بعيدا دون تدخل في اليهودية ذاتها ومحاولة علمنتها بتخفيف الحمولة الدينية للشرائع ودفعها لتقترب من البروتستانية وهذا التحديث خدم الصهيونية.

تجربة "الإصلاح" الحديثة في اليهودية التجديدية Reconstructionist Judaism:

تعد اليهودية التجديدية أو حركة إعادة بناء اليهودية التيار الرئيسي الرابع لليهودية المعاصرة بعد التيارات الثلاث التي ذكرناها سابقا، وينشط بصفة خاصة في امريكا، وأصله حركة تطويرية قامت على أساس أفكار الحاخام مردخاي كابلان Mordecai Kaplan (1881- 1993) وهو حاخام من أصل ليتواني جمع في تكوينه بين الفكر الديني اليهودي والفلسفة وعلم الاجتماع، مع غزارة في الإنتاج العلمي وشغف بالتعليم جعله يقتبس من جون ديوي مصطلح "إعادة البناء" الذي يعبر عن التطور التدريجي في التعليم ليوظفه في تطوير الديانة اليهودية.

فقد قادته نظرته النقدية للوضع الدولي لليهود إلى التنظير لحركة انفصال تدريجي عن اليهودية الكلاسيكية من خلال قناعة تاريخية مفادها أن اليهودية يجب ألا يتم إصلاحها أو الحفاظ عليها بل إعادة بنائها[32]. لأن اليهودية في نظره فكر متطور ينبغي أن يستأنف تطوره في الفترة الحديثة، فبدأ خلافه مع اليهودية من خلال رؤية مرنة للشعائر والهالاخاه اليهودية، رؤية تسلم بان فيها تقاليد ليست ثابتة ولا خالدة بل هي قابلة للتطوير من أجل مناسبة العصر والانخراط في الحياة الأمريكية، لهذا أقدم على إحداث تغييرات تعلقت بشكلها ومضامينها، ومن أجل أن يعبر عن أفكاره أسس مجموعة مدارس أبرزها مدرسة Reconstructionist Rabbinic College ثم مجلة The Reconstructionist التي ضمت مجموعة من المفكرين اليهود، منهم: ملتون ستاينبرج، وإيوجين كون، وزوج ابنته إيرا إيزنشتاين، ولاحقا أسسوا جامعة لتخريج حاخامات يحملون رؤية الحركة[33].

يعرف كابلان في التاريخ الحديث لليهودية بأفكار محورية أهمها فكرتان رئيستان تعدان أساس رؤيته لتطوير اليهودية وهما، "معنى الله في الدين اليهودي الحديث" وفكرة "اليهودية باعتبارها مدنية".

بخصوص الاعتقاد في الإله[34]: رأى كابلان أن الاعتقاد بالمسائل اللاهوتية التي تضمنها التراث الديني اليهودي، لم يعد مناسبا للعصر والتقدم العلمي والفكري للإنسانية، متأثرا في ذلك بالمدارس الطبيعية في دراسة الدين وتصور نشأته

---

31 المرجع نفسه، 47/3.

32 https://jwa.org/encyclopedia/article/reconstructionist-judaism-in-united-states

33 **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية.** 399/4.

34 المرجع نفسه، 400/4.

وتطوره أنتروبولوجيا واجتماعيا، وكان قريبا من إبطال أساس الاعتقاد الإلهي في اليهودية، حيث تركزت رؤيته لليهودية على أنها نتيجة للتطور البشري الطبيعي ولا يوجد شيء اسمه التدخل الإلهي، وفي سياق ذلك قدم قراءة نقدية لفكرة الاعتقاد بإله متعال، رب بني إسرائيل وصانع المعجزات لصالحهم عبر التاريخ ومخلصهم في نهاية التاريخ، بل فكرة الإله عنده لا تتعالى على الواقع المادي والتاريخي، وأن الخلاص مسألة إنسانية ترتبط بالتقدم والتخلف، كما رفض المفهوم التقليدي لليهود كشعب مختار دون أن ينكر تفوق اليهود على غيرهم تاريخيا! وكذلك التعليل بالوحي لفرض الشريعة والتصورات الوجودية اليهودية وادعاء عصمتها، وغيرها من الأفكار التي تخالف المعتقد اليهودي الكلاسيكي، لكن رغم هذه الإصلاحية القريبة من الجذرية والتي سعت لإخراج اليهودية من مأزقها التاريخي إلا أنه لم يستطع القطع مع الصهيونية وبقي وفيا لها ولسقطاتها الأخلاقية ودعايتها الإيديولوجية، وكان أبرز داعميها.

بخصوص فكرة "اليهودية كمدنية" بسط كابلان هذه الفكرة بالتفصيل في كتابه، اليهودية كمدنية judaism as a civilization (1934)، والذي اشتمل على نقد تفصيلي للحركات اليهودية القائمة ودعوة صريحة إلى "إعادة بناء" الحياة اليهودية" وفق رؤية مادية براغماتية، فاليهودية بالنسبة له ليست دينا موحى به بقدر ما هي تراث حضاري ينبغي أن يواصل تطوره حتى يناسب العصر، وفي رأيه كما يذكر المسيري فأكثر الأشياء قداسة هم اليهود وتراثهم وليس دينهم هذا التطور يراه في الانسجام مع الحداثة وفي تغذية أسطورة الشعب المتفوق على أسس مادية غير لاهوتية، هذا الشعب الذي ينبغي يوحد جماعاته المنتشرة في العالم ومن أبرز سبل ذلك "تعمير أرض إسرائيل باعتبارها الوطن القومي للحضارة اليهودية"[35] من خلال دعم الصهيونية والهجرة إلى فلسطين.

ومن أجل تيسير ذلك ابتكر مصطلح "ما بعد الهالاخية" من أجل التوافق مع الحداثة ونزع سلطة الشريعة اليهودية، إذ يمكن الالتزام والانضباط الروحي دون الالتزام بالمعايير والتشريعات اليهودية، فنظام الهلاخية التقليدي غير قادر على إنتاج مدونة سلوك ذات مغزى ومقبولة للغالبية العظمى من اليهود المعاصرين، وبالتالي يجب إعادة تفسيرها في كل فترة زمنية جديدة. (Cedarbaum, Daniel (6 May 2016). "Reconstructing Halakha". Reconstructing Judaism. Retrieved 30 January 2020.) كما أن التراث التشريعي لليهودية مجرد إمكان ينظر فيه وليس أمرا مفروض الالتزام به، وبتعبيره الذي يصعب ترجمته دون الإخلال بسياقه " The Past has a Vote, not a Veto"[36] هذا الشعار سيعد عنده وعند حركته أساسا لتبني القانون الوضعي بدلا من "الهالاخاه " وتحريك مسار إعادة البناء في قضية المرأة، من خلال الدعوة لمساواة النساء بالرجال في الحقوق والالتزامات، بما في ذلك حضور وإقامة الطقوس الدينية اليهودية، ومن أجل إعادة اليهودية رفض الخطاب الكلاسيكي الذي يجادل لإثبات إنصاف المرأة في الشريعة اليهودية، معتبرا ذلك خداعا ينبغي أن لا تغتر به المرأة، وأنه ينبغي تغيير القانون اليهودي لتخليص المرأة من وضعية التمييز وتحقيق العدالة الاجتماعية[37].

---

[35] المرجع نفسه،4 / 400-401

[36] راجع القراءات المختلفة لهذا التصريح في: https://www.reconstructingjudaism.org/article/reconstructing-halakha/

[37] https://jwa.org/encyclopedia/article/reconstructionist-judaism-in-united-states

هذه الحركة تطورت وأصدرت سنة 1986م بيانا توجيهيا بمبادئها تضمن مجموعة من الأفكار الحداثية، مثل الدعوة لبناء مجتمع ديمقراطي حيث يستطيع العلمانيون اتخاذ القرارات، وليس الحاخامات فقط. وأن التوراة لم تكن موحى بها من الله. إنها تأتي فقط من التطور الاجتماعي والتاريخي للشعب اليهودي، وان النظرة الكلاسيكية إلى الله مرفوضة. يُعاد تعريف الله على أنه مجموع القوى الطبيعية أو العمليات التي تسمح للبشرية باكتساب الاكتفاء الذاتي والتحسين الأخلاقي؛ تأويل المفاهيم الدينية من الثواب والعقاب إلى التقدم والتخلف[38].

اليهودية إعادة البناء هي المساواة فيما يتعلق بأدوار الجنسين. جميع الوظائف مفتوحة لجميع الأجناس؛ كما أنها مفتوحة للمثليات والمثليين والمتحولين جنسياً.

له كلية حاخامية تابعة له عبارة عن مدرسة دينية واتحاد مجتمعي، منذ 2014 تولت قيادتها Rabbi Deborah Waxman يُعتقد أنها أول امرأة وأول مثلية تقود اتحادًا جماعيًا يهوديًا، وأول مثليه تقود معهدًا يهودي

المطلب الثالث: الإصلاح الديني والأخلاقي في المسيحية البروتستانتية

أ- المسيحية والإصلاح الأخلاقي الديني:

عندما نتحدث عن الإصلاح في المسيحية فإننا نتحدث عن تاريخ طويل ومحاولات غزيرة لتجاوز إشكالات مفصلية في الفكر الديني المسيحي؛ بدأ من تمحلات السردية الأولى لحياة المسيح وطبيعته وكلمته وهي السردية التي صاغها بولس بناء على تصوراته الثقافية ولم تقف عند حد فاصل، إلى الكنيسة وتأسيسها ومخاض صياغتها لخياراتها اللاهوتية ثم موقفها من فلسفة العمران والإنسان والعلم والثقافة، إلى سلوكها الاجتماعي والسياسي في العصور الوسطى، وهو السلوك الذي جر عليها نقدا قاصما وبدد سلطتها الروحية مع رجال الإصلاح البروتستانت وفصل عنها سلطتها الزمنية مع فلاسفة الأنوار الذين استمر وهجهم حتى الفترة الحديثة والمعاصرة.

كل هذه المشاكل أبرزت مصلحين نادرا ما حالفهم الحظ في تحدي المؤسسة الكنسية التي صارت أقوى مع تنصر قسطنطين الأول (280-337م)، حيث حسم اللاهوت العقلي أمور الكريستولوجيا وحدد الآباء طقوس اللوتورجيا في المراحل المبكرة والوسيطة من خلال فكرة المجامع المتكررة مثل مجمع نيقية 325م الذي أقر بمساواة الإبن للآب في الجوهر ضد توحيدية الأريوسية، واختار الأناجيل الرسمية وطمس ما عداها، كما حدد عطلة الأحد واختار رمز الصليب ليعبر عن المسيحية الرسمية، ثم مجمع القسطنطينية الأول 381م الذي أقر بانبثاق الروح القدس من الآب ومساواته له، لتتوالى المجاميع المسكونية والمحلية في تاريخ الكنيسة، وآخرها مجمع الفاتيكان الثاني الذي حسم في علاقة الكاثوليكية بغيرها من المذاهب والأديان.

لكن الظلام الذي حل على كنيسة روما في العصور الوسطى سيكون له خطر عظيم على كيانها، فالتصورات السياسية المساندة للإقطاع والفساد الأخلاقي الذي بلغ أوجه مع مراسيم صكوك الغفران التي انطلقت لتشجيع

[38] **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، 279/4.

الحروب الصليبية والغارة على المسلمين وانتهت بمنح الغفران لمن يؤدي ثمنه بقصد حل المشاكل العقارية للكنيسة وتغطية نفقات الرهبان الفاسدين، مما تسبب في إطلاق دعوات راديكالية للإصلاح قسمت الكنيسة المسيحية إلى مذاهب احتجاجية إنجيلية أبرزها اللوثرية بقيادة مارتن لوثر (1483 - 1546) في ألمانيا وزوينجلي هولدريتش (1484-1532م) في سويسرا ويوحنا كَالْفِن (1509-1564م) بفرنسا وغيرها... وأقوى ما تضمنه الخطاب الإصلاحي في هذه الحقبة هو الثورة على التراث الكنسي واعتبار الكتاب المقدس المصدر الوحيد للدين authority of scripture، والتعامل معه يكون مباشرة من غير وساطة رجال الدين، فالكل متساوون ومسؤولون أمام هذا الكتاب، وبالتالي فهم جميعاً قساوسة (كهنة) ولا يخضعون لسلطة أحد بما في ذلك البابا لأن الإنسان مسؤول مسؤولية مباشرة أمام الله وحده، لا أمام الكنيسة ورجالها. ومن أقوى المبادئ كذلك «التبرير بالإيمان وحده» Justification by faith alone، والمقصود بالتبرير هنا هو أن البراءة الإلهية من الإثم والتي يعتبر المرء بفضلها صالحاً وجديراً بالخلاص، إنما تتم بالإيمان وحده.

نجحت حركة الإصلاح البروتستانية في التصدي لبعض مظاهر الفساد الأخلاقي للكنيسة، وخففت من سلطتها الروحية والزمنية بإلغاء الرهبانية ومعها بعض الطقوس التي تبرر وجود الرهبان، وتحرير الإنجيل باللغات المحلية... لكنها لم تحقق تطورا كبيرا في المسيحية عامة، لأنها حافظت على السرديات الكلاسيكية بخصوص المسيح والكتاب المقدس، وأضعفت الالتزام الأخلاقي من جهة ربط الخلاص بالإيمان لا بالعمل، كما أنها نقلت أوروبا إلى دوامة الفوضى والتطرف الديني والانقسام العرقي والسياسي، لأن الإصلاح البروتستاني لم يكن مسالما ولا لاهوتيا خالصا بل خالطته نزعات عرقية جرمانية وطموحات سياسية برجوازية، ونزوات الملك الإنجليزي هنري الثامن.

هذه الموجة الإصلاحية لن تستفيد منها المسيحية بقدر ما استفاد منها تيار التنوير الذي جنى ثمار النقد الموجه للدين المسيحي وأضاف له ما قدمته الكشوفات العلمية وقتها ونظرية التطور وكذلك الدراسات النقدية للعهدين القديم والجديد، خاصة نقد قصة الخلق وظهور الفرضيات التوثيقة في تفسير تكوين الكتاب المقدس للمسيحية؛ وظهور التعصب البروتستاني فشهدت أوروبا في هذه الظروف ومعها المستعمرات المسيحية المختلفة في الولايات المتحدة الأمريكية حركة توجه نحو العقلانية والتفسير المادي لقضايا الإنسان والتاريخ، ولم تتوقف إلا مع الصحوة الإنجيلية الكبرى Great Awakening في القرن الثامن عشر، وهي الصحوة التي سلبت البروتستانتية التقليدية سلطتها لصالح الدعاة والمصلحين المتحررين الذين ركزوا على فئة الشباب وبثوا فيهم فكرة التقوى والعودة للدين عودة روحية تختلف عن الجمود والجفاف البروتستانتي واعتبروها "ولادة جديدة" أساسها التقوى الفردية حيث عد الخلاص منحة إلهية وليس نتيجة للأعمال البشرية، وتلك استراتيجية اجتماعية أساسية لنزع التعصب الحاصل بين الطوائف الدينية والدفع في اتجه الوحدة بينها، ومن أبرزهم جون ويزلي وجوناثان إدواردز وجورج وايتفيلد... لكن هذه الوحدة لم تتحقق بسبب الانقسام حول قضايا حيوية مثل قضية المرأة والعبيد وغيرها من القضايا التي أدت إلى تشتت الكنيسة البروتستانتية وضمور الطوائف التقليدية لصالح طوائف جديدة كالميثودية والمعمدانية ...

ب- الإصلاح الإنجيلي في القرن التاسع عشر:

بقيت آثار التنوير ظاهرة حتى بعد الصحوة الكبرى التي تسمى تاريخيا بالصحوة الكبرى الأولى وظهرت معها ظروف اجتماعية شابها قلق أخلاقي واضطراب في العلاقات الاجتماعية وسريان ثقافة ليبيرالية تميل للمادية، حتى سمي الدولار "الدين الحقيقي للبلاد"، إضافة لانتشار الجريمة والرذيلة والتعصب وسط المهاجرين الجدد خاصة في المدن المكتظة، فكانت الظروف مواتية لظهور صحوة أخرى سميت الصحوة الكبرى الثانية Second Great Awakening عمرت الفترة الممتدة من الثلث الثاني من القرن التاسع عشر إلى أوائل القرن العشرين، وهي الصحوة الروحية والأخلاقية التي ستقودها الكنائس البارزة حديثا خاصة الميثودية والمشيخية والمعمدانية، هذه الكنائس التي ألهمت دعاة الإصلاح الاجتماعي من خلال خطاب ديني رومانسي يختلف عن النمط التقليدي في العبادات، ويعتمد على إثارة الحماسة الجسدية والعاطفية من خلال النشاط الكبير في تشييد والجامعات والمعاهد دينية وجمعيات تبشيرية وكذلك من خلال الدعوة لتجاهل التقاليد الكنسية والعودة لبساطة المسيحية وأصولها قبل التقليد الكنسي، وإشهار الروحانيات والرؤى والخوارق والإشارات الإلهية المختلفة التي يحققها تجديد الإيمان والسير في طريق المسيح الذي ظهرت فكرة الاتصال به وتلقي الأوامر والتوجيهات منه، ومنها التوجيهات ببناء كنائس مستقلة عن الكنائس التقليدية، كما ظهرت فكرة عودته بصورة قوية هذه العودة التي سيتم توظيفها للدعوة للالتزام الأخلاقي والتطهير، وعوض الخلاص بالاختيار الإلهي التي رسختها البروتستانية التقليدية ستظهر فكرة "المساواة في الخلاص"[39] وأهمية التقوى والاستقامة الأخلاقية والاستسلام لله في خلاص الإنسان.

ومن مظاهر قوة هذه الحركة وجود الدعاة الشعبيين من المزارعين والحرفيين الذين ليس لهم تكوين لاهوتي، عدا خوارق روحية أو تجارب فردية، لكن الفئة الأكثر تأثيرا هي فئة "المبشرين الجوالين "راكبي الحلبة"[40] circuit riders الذين استطاعوا غرس فكرة التجديد في صفوف شريحة عريضة من الناس.

وقد اعتبر النساء على رأس المتحولين وقاعدة الحركة في الانتشار وبرزت منهم شخصيات بروتستانتية قوية في المجتمع مثل Ellen Gould White (1827-1915) إحدى المشاركات في تأسيس كنيسة السبتيين التي عرفت برؤاها الغزيرة وإيمانها بفكرة عودة المسيح، وكذلك Antoinette Brown Blackwell (1825-1921) التي كان لها نشاط في مجال حقوق المرأة من خلفية دينية بروتستانية، تدعو لتحسين وضعيتها من خلال الدين والتعليم والمشاركة مع الرجل في أعباء الحياة.

إضافة إلى وجود قساوسة أكاديميين وتشريعيين ووزراء كان لهم هم دعم الإصلاح الاجتماعي من خلال فكرة تجمع بين الدين والإصلاح الاجتماعي في غياب تدخل الدولة أطلق عليها "الإمبراطورية الخيرية"[41] The

---

39 Locke, Joseph L., and Ben Wright, eds. The American Yawp: A Massively Collaborative Open US History Textbook, Vol. 1: To 1877. Stanford University Press, 2019. P256.

40 Ibid.. P257

41 Ibid.. P263-265

Benevolent Empire، وركزت على تخليق المجتمع وخدمة الصالح العام من خلال المواعظ والتشجيع العمل الخيري لصالح التعليم والصحة ودور الأيتام، والدعوة للحد من استهلاك الكحول وإنهاء الدعارة ومناهضة العبودية واعتبارها شرا ينبغي إلغاؤه، مثل هنري وارد بيتشر (1813 –1887) Henry Ward Beecher، الذي دعم قضية العبيد بخطبه وكتاباته، وذلك من خلال جمع الأموال لشراء العبيد وتحريرهم ومساندة حركتهم المسلحة، كما حضر السود في الحركة من خلال قادتهم الدينيين مثل الأب ريتشارد ألين Richard Allen (1760-1831) مؤسس الكنيسة الأسقفية الميثودية الأفريقية التي كان لها نشاط قوي في الدفاع عن حقوق السود في الحرية والعبادة ومساعدتهم على التعليم والتحرر.

خلاصة القول إن الإصلاح في المسيحية عرف تحولات مرحلية وانتقل من الإصلاح اللاهوتي والليتورجي إلى الإصلاح الاجتماعي والسياسي بناء على خطاب ديني "شعبوي" سطحي ثقافيا مؤدلج عرقيا وسياسيا لكنه كان مؤثر اجتماعيا، حيث استطاع إخراج الكنيسة عن جمودها وعزلتها لتباشر هموم الناس المادية والمعنوية وتسهم في إنقاذ المجتمع من المعضلات الأخلاقية والروحية التي يعانيها دون أن يفك ذلك عقدة التعصب البروتستانتي المدفوع بالنبوءات الإنجيلية وعلى رأسها عودة المسيح في الألفية الثالثة.

المطلب الرابع: الإصلاح الديني والأخلاقي في الإسلام بديع الزمان النورسي

لقد عاصر بديع الزماني النورسي (1876 - 1960) عصر الإصلاح الديني في الشرق والغرب، وكانت له وجهة نظر أثبت التاريخ صدقها وقدرتها على الإحياء والتجديد، مع أن الظروف التي عاشها عاكسته وحاولت تقييد فكره وجهده وتشويه نضاله، سواء في ذلك الماسونية العالمية أو الساسة المفسدين والخصوم الإيديولوجيين، لكن صوته كان مسموعا لأنه لم يكن نشازا بل كان امتدادا لحركة إصلاح عريقة، ولأن قدرته على الإقناع الفكري والإحياء القيمي كانت مسددة بزاد المصلح الذي يلهم برسائله وأنواره وتجاربه الإيمانية جمهور أمته، فلم يكن على نمط الكتاب التقنيين الذين يحشرون القضايا في زوايا معرفية ويخاطبون الناس من برج عاجي، بل كان مثل جيله من المصلحين رجل كلمة وأسلوب سلمي يعتمد على قوة الحجة وجرأة الخطاب ونبذ التعصب، تجده حاضرا في المساجد والمعاهد والنوادي وسائر التجمعات التي تسمح له ببث كلمته، كما لم يكن ذلك العالم المنغلق الذي لا حظ له من العلم سوى حفظ المتون واستظهارها، مع أن حافظته وذاكرته كانت خارقة، بل إنه كان يجمع بين التمكن في مجال العلوم الشرعية المختلفة والعلوم العصرية الطبيعية والعقلية ... كل ذلك في انسجام ووئام عصم ذهنه وفكره عن الخلل والتناقض وحركته عن التقليد والجمود، والواقع أن هذه كانت رؤيته المعرفية ومشروعه لإصلاح حال العلم والتعليم في أمته، لهذا سعى إلى إقناع سلطات الخلافة بإقامة جامعة إسلامية حديثة اختار لها اسم "مدرسة الزهراء" وأرادها جامعة شرعية عصرية، تحفظ الهوية الإسلامية وتقيم لبنات التحديث فيما يمكن أن نسميه حداثة ذاتية غير مرهونة للتغريب، لكنه للأسف لم يوفق في إقامتها في تلك الفترة، فتفرغ للخطابة والتأليف وبلورة خطاب إصلاحي اهم معالمه الإيمان والأخلاق.

أ- الإصلاح الديني:

بخصوص الإصلاح الديني كان النورسي على قناعة راسخة بأن الدين مفتاح إصلاح هذه الأمة، تضمن ذلك عقيدته وإيمانه وتضمنه دروس التاريخ، وكان له في هذا الموضوع مقارنة عجيبة للإسلام بغيره يقول: فإن "التاريخ يرينا أنه متى ما كان المسلمون متمسكين بدينهم فقد ترقوا بقدر تمسكهم بدينهم، بينما تدنوا كلما بدأ ضعف الدين يدب فيهم. بخلاف ما يحدث لأصحاب الأديان الأخرى، إذ متى ما تمسكوا بدينهم فقد أصبحوا كالوحوش الكاسرة، ومتى ما ضعف لديهم الدين ترقوا في مضمار الحضارة"[42].

لكن النورسي واجه وضعا تحكمه الطائفية والجمود المذهبي في العقيدة والشريعة والسلوك، فما كان منه إلا أن دعا إلى رؤية عميقة للدين ترى عقيدة التوحيد أولوية ينبغي إصلاحها وبناء الباقي عليها، لكن الإيمان كما شابه ضعف ارتباط بالسلوك شابه أيضا تشويش معرفي ووجودي يستلزم الإحياء والتجديد ومواجهة الشبه التي تلقيها "التيارات المدمرة"، وفي سبيل ذلك دعا إلى إعادة الخطاب العقدي إلى أصوله القرآنية، بعيدا عن التعصب المذهبي الذي مزق الأمة وقطع أوصالها والجدل العقدي الذي ضيع الثمار التربوية وهمش البناء الحضاري، الأمر الذي سعى النورسي إلى تحقيقه من خلال تثوير العقائد الإيمانية، فكان التعلق بالنبي عليه السلام عقيدة قادرة على إحياء الروح المعنوية والدفع بها لتحقيق ثمرات إصلاحية، فحب النبي محرك للعمل الصالح، لأن ثمرة المحبة هي خشية المراقبة[43].

وفي سبيل الربط بين الإيمان والعمل صك مفهوما محوريا في مشروعه الإحيائي سماه "الانتساب الإيماني" هذا المصطلح الذي يعبر عن حقيقة التوحيد وفعله في حياة الإنسان ظاهرا وباطنا، من خلال الانخراط الوجداني في سلك العبودية لله إيمانا وعملاواليقين في تأييده ونصره، وهو انتساب يحقق الوعي التاريخي والأخوة الإيمانية ويمنح المسلم القدرة على تحدي الصعاب دون النظر إلى التضحيات والمشاق التي تواجهه[44]. ودون هذا الانتساب يتيه المسلم لأنه صاحب الدين الخاتم الذي لا يقاس بغيره من الأديان من حيث الانتساب، لأن المسلم إذا انخلع عن الإسلام فلا يؤمن بعدُ بأيّ نبي آخر، بل لا يقرّ بوجوده تعالى، بل لايعتقد بشئ مقدس اصلاً، ولا يجد في وجدانه موضعاً ليكون مبعث الفضائل. اذ يتفسخ وجدانه كلياً[45].

والجميل عند النورسي أن الانتساب يكون للدين لا لمذهب ولا لطائفة ولا لجماعة دينية أو سياسية أو سلوكية، وحتى هو نفسه استنكف أن يكون إماما لمذهب أو طريقة او طائفة وربط الناس بالفكرة لا بشخصه، وفي ذلك يقول لا تنظروا إلي ولا تعجبوا بي، بل انظروا إلى ما كتبت واعملوا به[46]. وهنا كان مأزق الخطاب الإصلاحي المسيحي واليهودي؛ فاليهودية عزت عن الإصلاح دون تحول، والمسيحية الإصلاحية أعطتنا عشرات الطوائف ومئات الكنائس، بينما كان الإصلاح الإسلام أمميا شاملا للأمة بكل أطيافها.

---

42 **صيقل الإسلام** للنورسي، ص 330.

43 **فقه الأولويات عند بديع الزمان سعيد النورسي** لآراس حمه، ص 123.

44 **مفاتح النور** لفريد الأنصاري، ص 326-353.

45 **اللؤلؤ والمرجان من حكم بديع الزمان سعيد النورسي**(المكتوبات) لمأمون فريز جرار، 173.

46 **فقه الأولويات** مرجع سابق، ص 123.

الإصلاح الأخلاقي عند النورسي:

العنوان الذي يختصر مشروع النورسي الأخلاقي بوصفه رجل تربية وإصلاح، هو إصلاح الإنسان، وذلك انطلاقا من إيمانه وقناعاته الوجودية بأن الإنسان أعظم مخلوق خلقه الله وجعله تجليا لصفته وأسمائه الحسنى، وأنعم عليه بنعم عظيمة أهمها نعمتي العبودية لله والاستخلاف [47] أي الخلافة عنه في عمارة الكون، ولأنه ينطلق من القرآن لم يقتصر تصوره للإصلاح على بعد واحد بل كان شاملا للإنسان بكل عناصره الجوهرية العقل والنفس والسلوك.

بخصوص النفس دعا إلى المجاهدة لتزكيتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، من خلال ترسيخ مفهوم العبودية الذي يهذب الأنانية ويوجهها فيما فيه الصلاح، ويربطها بمصدر القيم والمثل الأخلاقية وهو الله سبحانه وتعالى بارئ الإنسان وواضع القواعد الأخلاقية في كتابه المبين الذي يترقى الإنسان بتلاوته وتدبره وتطبيقه، فالالتزام هو مع الله مباشرة، ثم يأتي التعلق بالرسول عليه الصلاة والسلام والاقتداء به، فهو أنموذج الكمال الأخلاقي الذي ينبغي الاقتداء به في السلوك الفردي والاجتماعي، ولا يخفى ما في الربط بين التوحيد والإيمان بالنبي والأخلاق من تقوية للّزوم الأخلاقي. وهذا إن كان يشبه التصوف إلا أنه يخالفه من جهة التحرز من الوقوع فيما وقع فيه التصوف الطرقي من آفات.

يلاحظ أن إصلاح النفس الإنسانية في مشروع النورسي يكون من خلال الربط المتين بين الإيمان والعمل الصالح، ومقالاته الرائدة في هذا الموضوع أكثر من أن تحصى، فما فتئ يؤكد على أن الدين ليس هو الإيمان فقط بل العمل الصالح هو الجزء الثاني من الدين[48] والإنسان الحريص على صلته بربه حريص على صلته بالناس[49]، وكانت له في هذا المضمون فتوحات مشاهدة ذكرت في مواضع من سيرته، من ذلك أثر طلاب رسائل النور على زملائهم المسجونين، فما إن دخل طلاب النور ورسالة "الثمرة "التي كتبت للمسجونين حتى تاب أكثر من مائتي سجين وتحلّوا بالطاعة والصلاح، وذلك في غضون ثلاثة أشهر أو تزيد. حتى إن قاتلاً لأكثر من ثلاثة أشخاص كان يتحاشى أن يقتل "بقة الفراش"[50].

هذا على مستوى الفرد ولا يكتمل إصلاح الإنسان دون إصلاح المجتمع، وواضح من كتاباته أنه كان مهموما بشبكة العلاقات الاجتماعية التي تآكلت وانفصلت عن عراها على مستوى الأمة والمجتمع، فسعى إلى اعادتها إلى أصلها الديني والفطري، من خلال مواجهة المد القومي ممثلا في "جمعية الاتحاد والترقي" وحركة "تركيا الفتاة"، فالأخوة الإنسانية والإسلامية عقيدة، والشقاء عم الجميع في ظل المادية اللبيرالية والماركسية، لهذا صار خطابه في اتجاه تغيير النفس الإنسانية لتصلح ذاتها ومن حولها، من خلال بعث سبل التقوى والانضباط الداخلي النابع من الخشية والإيمان بالغيب، يقول: "ففي هذا الوقت الذي يتسم بالدمار –الأخلاقي والروحي– وبإثارة هوى النفس الأمارة، وبإطلاق

47 **مبادئ الإنسانية وتحديات العصر في نظرية سعيد النورسي** لتسفيتان تيوفانوف، ص 11.

48 **الشعاعات** للنورسي، ص 319

49 مفاتح النور، ص 325

50 **سيرة ذاتية** للنورسي، ص 378

الشهوات من عقالها... تصبح التقوى أساساً عظيماً جداً بل ركيزة الأسس، وتكسب أفضلية عظيمة حيث إنها دفع للمفاسد وترك للكبائر[51].

كما سعى إلى إحياء القيم الأصيلة وترتيبها وفق أولويات العصر، فقد كانت القيم بالنسبة له في حاجة إلى إحياء وتوضيح، فالعصر الذي بلبل العقول بين إيديولوجيات الشرق والغرب خلط مفاهيمها ولبس عليها في العقل والسلوك، مثل مفهوم الحرية الذي أخذه البعض شعارا للانسلاخ عن الجماعة وقيمها وظنها إباحية أو ثورة دموية، بينما رأى فيها هو مقاما من مقامات العبودية لله ومفتاحا لفك قيود الاستعمار والاستبداد المعنوي الرهيب الذي ألقاه الأجانب على كاهلنا.

ولا يكتمل فصل الإصلاح الاجتماعي بالحرية بل لا بد من ترسيخ العدالة الاجتماعية، فوضع المسلمين على امتداد الخلافة لم يكن يسر، تخلف وجهل وفقر وظلم وحرمان نتيجة ظروف داخلية وخارجية وضع النورسي يده عليها بكل وضوح وجهر أمام المسؤولين محملا إياهم مسؤولية ما يتحملون أمام الله والناس والتاريخ، يقول " إنه بسبب التعصب العنصري والأنانية التي نشأت في هذا العصر العاصف من المدنية الغادرة، والدكتاتورية العسكرية التي أعقبت الحرب العالمية، وما أفرزته الضلالة من القسوة وعدم الرحمة، ساد أشد أنواع الظلم وأشد أنواع الاستبداد...[52].

ومن مجالات العدالة الاجتماعية موضوع المرأة الذي يمكن أن نؤكد بكل وضوح أن فكرة النورسي عن المرأة متقدمة جدا عن عصره وجيله، لأنه نظر لها من مرآة القرآن وليس من مرآة التقاليد الاجتماعية الجائرة، وهذا يستفاد من رهانه عليها في مشروعه الإصلاحي، وتوضيحه الفروق الجوهرية بين المرأة في الإسلام والمرأة في الثقافة الغربية، فهي المصلحة القادرة على الإسهام في بناء المجتمع الصالح من خلال الإيمان والتزكية الأخلاقية، يقول: "إن النساء مخلوقات مباركة، خلقن ليكن منشأ للأخلاق الفاضلة، إذ تكاد تنعدم فيهن قابلية الفسق والفجور للتمتع بأذواق الدنيا. بمعنى أن النساء نوع من مخلوقات طيبة مباركة، خلقن لأجل قضاء حياة أسرية سعيدة ضمن نطاق التربية الإسلامية[53]..

وبهذا يكون الإصلاح الأخلاقي عند النورسي شاملا لكل مجالات حركة الإنسان، ساعيا إلى تلبيته حاجاته الروحية والمادية من خلال القرآن العظيم والتعلق بهدي النبي الكريم، لقد كانت بحق صحوة روحية بمدد قرآني.

الخاتمة

من خلال عرضنا لطبيعة الإصلاح الديني والأخلاقي في أهم الأديان المعاصرة في الفترة الحديثة، نخلص إلى الملاحظات التالية:

1- يعد الإصلاح الديني والأخلاقي مدخلا رئيسا لصيانة هويات الأمم والشعوب وبعث نهضتها الحضارية بشقيها الثقافي والمدني، فالخلاق مقوم رئيس لبناء الحضارة واستمرارها، وبعث نهضتها حالة التخلف والانحطاط.

---

51 المرجع نفسه، ص 362.

52 **الشعاعات** للنورسي، ص 327

53 **اللمعات** للنورسي، ص، 25. راجع تفاصيل أكثر في اللمعة 24، ص 174-288.

2- فرض السياق الحضاري على المجتمعات المختلفة العودة لأصولها الثقافية والروحية من أجل مواجهة التحديات الحضارية التي فرضت عليها؛ جراء موجة "التنوير" التي فصلت الإنسان عن المعنى وحشرته في قمقم المادية والفراغ الروحي في الغرب، وحملة الاستعمار الغربي الذي شكل تهديدا وجوديا للمجتمعات الشرقية في وجودها وهويتها وفرض عليها إعادة ترتيب أولوياتها بين المادة والروح، والأصالة والتحديث.

3- شكل الإحياء التربوي والأخلاقي قاسما مشتركا بين دعاة الإصلاح رغم اختلاف خلفياتهم الثقافية والدينية، لهذا وجدنا نفس القضايا الاجتماعية تحظى بأولوية في النقاش الفكري والتوجيه التربوي السلوكي والنضال الاجتماعي؛ مثل قضية الحرية والعدالة والمساواة وتحديث التعليم وإنصاف المرأة والأقليات ومواجهة العنصرية والتعصب الديني والفساد الأخلاقي الذي يعصف بالاقتصاد والسياسة والاجتماع ...

4- جل حركات الإصلاح الحديثة التي درسناها، باستثناء الإصلاح الإسلامي، جمعت بين الإصلاح الديني اللاهوتي والإصلاح التربوي الأخلاقي، بمعنى أنها حاولت تحقيق الإصلاح وفق ما خطوات أبرزها:

أ- إصلاح الدين نفسه وتطويره ليتوافق مع متطلبات العصر والإنسان المعاصر، بمعنى تجاوز نصوص وقواعد دينية عقدية وتشريعية من خلال التأويل الجزئي كما في الإنجليلية والهندوسية أو التجاوز الكلي كما في اليهودية التجديدية.

ب- صياغة وإحياء قواعد عقدية وقيم وتشريعات أخلاقية لحماية المجتمع من التآكل الأخلاقي الذي أصابه، وأبرز ما تم في هذا المستوى هو الربط بين الإيمان والعمل.

ج- تحديث الطقوس التشريعية وتطوير أساليب الخطاب الديني لتحقيق صحوة روحية قادرة على تعزيز الإقناع الأخلاقي أملا في مدخل معتبر لتقوية الإلزام الأخلاقي وصيانة المجتمع.

5- الإسلام وحده هو الدين الذي لم يعرف محاولات تستحق الذكر لتطوير الدين، وذلك اعتبارا لخصوصياته من حيث هو دين إلهي معصوم عن التغيير والتبديل، وكذلك من حيث مناسبة قيمه وشرائعه للعصر وتحدياته الكبرى، وبالتالي اتجه دعاة الإصلاح إلى البحث عن الحلول للمشكلات الاجتماعية والأخلاقية من خلال العودة لمعانيها الأصلية ومنابعها الصافية في الإسلام عقيدة وشريعة، عودة أساسها استلهام القرآن الكريم وسيرة النبي عليه الصلاة والسلام.

6- لم يكن الإصلاح الديني والأخلاقي حدثا إيجابيا دائما، فقد رافقته سلبيات منها:

- تجاهل بعض رجال الدعوة والإصلاح لجذور المشاكل التي أدت للعزوف عن منظوماتهم الوجودية والأخلاقية، والتي تتسبب في مشاكل دورية تعصف بالمجتمع وتمزق هويته الدينية، ونقصد بهذا عدم أصالة بعض الأديان، وسقوط السرديات المعتمدة حول أسسها المرجعية، وبالتالي يعد فرضها على الناس من خلال ادعاء القداسة ينافي المصداقية التاريخية العلمية والنزاهة الأخلاقية.

- المزج بين الدين والهويات الاجتماعية والعرقية أدى لظهور التعصب والعنصرية، فالإصلاح الديني بقدر ما أسهم في حماية الهوية الجامعة من الآخر، أفرز تحيزات أبرزها القومية الدينية التي تعد أخطر من القومية العرقية مفردة،

كما أفرز تمايزا عرقيا على أساس طائفي ما زال لحد الآن بين الكنائس السوداء والبيضاء، دون ان ننسى دعم الإنجيلية لإيديولوجيا صراع الحضارات.

– الرغبة في التأثير وجمع الناس أدى لظهور فئات من المبشرين الإنجيليين الذي أنتجوا خطابا سطحيا غارقا في الأوهام والخرافات، على حساب العمق الفكري والروحي الذي يحققه الدين.

المصادر والمراجع

ابن خلدون. عبدالرحمن، **مقدمة ابن خلدون**، دار القلم بن ابي الارقم-بيروت_لبنان، ط4، 1976.

الأنصاري، فريد، **مفاتح النور**، مركز النور للدراسات، إستانبول- تركيا، 2013.

بوبر، كارل، **عقم المذهب التاريخي**، ترجمة عبد الحميد صبره، المعارف، 1959.

بوزيد، بومدين وآخرون، **قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر**، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1، 1999.

تيوفانوف، تسفيتان، **مبادئ الإنسانية وتحديات العصر في نظرية سعيد النورسي**، ضمن كتاب ندوة سؤال الأخلاق في مشروع النورسي، 2011.

جرار، مأمون فريز، **اللؤلؤ والمرجان من حكم بديع الزمان سعيد النورسي**/المكتوبات، دار المامون للنشر والتوزيع،2016.

الخطيب، سليمان، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي**، المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع، بيروت- لبنان، ط1، 1993م.

الرازي، فخر الدين، **تفسير الرازي**، دار إحياء التراث العربي – بيروت، ط 3، 191420هـ.

طه، عبد الرحمن، **تعددية القيم: ما مداها؟ وما حدودها؟** منشورات جامعة القاضي عياض، مراكش- المغرب، 2001.

عثمان، آراس حمه أمين، **فقه الأولويات عند بديع الزمان سعيد النورسي**، دراسة تحليلية موضوعية لرسائل النور، النور للدراسات الفكرية والحضارية، (17)، يناير 2018.

عويس، عبد الحليم، **الحضارة الإسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل**، دار الصحوة، القاهرة، ط1، 2010.

غاندي، **مهاتما غاندي نشأته وعمله في جنوب إفريقية من سيرته كما كتبها بقلمه**، ترجمة إسماعيل مظهر، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه – مصر، د.ت.

الفقي، عصام الدين عبد الرؤوف، **بلاد الهند في العصر الإسلامي منذ فجر الإسلام وحتى التقسيم**، دار الفكر العربي، القاهرة، 2002.

مجدي سلامة، **غاندي مقاتل بلا حروب**، مكتبة الإسكندرية، القاهرة، 2002

المسيري، عبد الوهاب، **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، دار الشروق، القاهرة–مصر، ط1، 1999م.

مصطفى، عادل كارل بوبر، **مائة عام من التنوير**، مؤسسة هنداوي، 2018.

موسوعة ستانفورد للفلسفة، ترجمة طريف السليلطي، حكمة 2017م.

موسى، سلامة، **غاندي والحركة الهندية**، مؤسسة هنداوي، 2011.

النمر، عبد المنعم، **أبو الكلام آزاد المصلح الديني والزعيم السياسي في الهند**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.

نوت، كيم، **الهندوسية: مقدمة قصيرة جدًّا**، ترجمة أميرة علي عبد الصادق، 2016.

النورسي، بديع الزمان، **كليات رسائل النور: (الشعاعات/ اللمعات/ صيقل الإسلام/ سيرة ذاتية)**، إحسان قاسم الصالحي، دار سوزلر للطباعة والنشر ط 6، 2011م.

Li, ZongFang. "**China's Alternative: Kang Youwei's Confucian Reforms in the Late Qing Dynasty**." (2018).

Locke, Joseph L., and Ben Wright, eds. **The American Yawp:** A Massively Collaborative Open US History Textbook, Vol. 1: To 1877. Stanford University Press, 2019.

To Combat Modern Ills, **Korea Looks to the Past** - The New York Times (nytimes.com)

Wong, Young-Tsu. "**Revisionism Reconsidered: Kang Youwei and the Reform Movement of 1898**." The Journal of Asian Studies 51.3 (1992).

Zhaoyuan, W. A. N. "**Science and the Confucian Religion of Kang Youwei (1858–1927): China Before the Conflict Thesis**." Science and the Confucian Religion of Kang Youwei (1858–1927). Brill, 2021.

states https://www.britannica.com/event/**Hundred-Days-of-Reform**.

https://jwa.org/encyclopedia/article/**reconstructionist-judaism-in-united-**

مقومات النهضة والحضارة في السنة النبوية

الدكتور أيمن جاسم محمد الدوري/ **Doç. Dr. Ayman J.M. ALDOORI**
جامعة ماردين أرتوكلو، كلية العلوم الإسلامية، ماردين/ تركيا
Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Mardin/Turkey
Ay_dor@yahoo.com, ORCID ID: 0000-0002-4420-5257

المقدمة

إن من أمسِّ ما تحتاجه أمتنا في هذا الزمان القيام بمشروع نهضة شاملة يعيدها إلى أيام عزها ومجدها، وهذا الأمر يتطلب إعادة قراءة لمصادر الإسلام الثابتة من كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم قراءةً مصاحبةً لفكر سليم قادر على استنباط المقاصد ومعرفة الغايات، واستقصاء المنهج العملي الواقعي الذي يعيد للأمة نهضتها وحضارتها، ومما لاشك فيه أن في سنة نبينا صلى الله عليه وسلم وسيرته الكثير من الأمثلة العملية والتي تشكل منهجًا واقعيًا متجددًا كفيلًا بنهضة الأمة واستعادة مكانتها، لذا جاءت هذه الدراسة لتلقي الضوء على أبرز مقومات النهضة والحضارة التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم منذ الصدر الأول في الإسلام بُغية أن تكون أمته لها قدم السبق في التفوق، والتقدم، والازدهار الحضاري على باقي الأمم.

منهج الدراسة:

استدعت طبيعة هذه الدراسة استخدام المنهج الاستقرائي والتحليلي لمقومات النهضة الموجودة في السيرة النبوية، وذلك من خلال استقصاء الأحاديث الشريفة التي تحمل في طياتها مقومات النهضة والحضارة ومن ثمَّ القيام بتحليلها واستنباط تلك المقومات منها.

مشكلة الدراسة:

إن ما تمر به الأمة الإسلامية من أزمات متتالية وضعف مستمر مصاحب لازدهار ونهضة غربية لأمر يدمي القلب فبعد أن كانت أمتنا هي العلم في جميع جوانب الحضارة نجدها في هذا الزمان في انحدار مستمر مع تقدم للحضارات الأخرى والتي بدورها استفادت كثيرًا من حضارة المسلمين وتقدمهم في شتى المجالات، فجاءت هذه الدراسة لتشير إلى أبرز مقومات النهضة والحضارة التي سنَّها النبي صلى الله عليه وسلم لعلها تكون دليلًا واضحًا على أن أمة الإسلام هي

من سبقت بقية الأمم بقيمها ومقوماتها الحضارية وترسم الطريق لاستعادة الأمة لخيريتها ونهوضها مرَّة أخرى، في كل فترة من فترات الانحطاط الحضاري التي كانت تمر بها، محاولة الإجابة عن بعض التساؤلات المهمة ومنها:

. هل اهتمت السنة النبوية بجانب النهضة والحضارة؟

. ما أبرز مقومات النهضة التي أمر بها النبي صلى الله عليه وسلم؟

. هل حققت تلك المقومات ما كان يصبو إليه النبي صلى الله عليه وسلم من النهضة بأمته وتقدمها؟

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية هذه الدراسة بإبراز مقومات النهضة والحضارة في السنة النبوية والتي تحتاج إليها الأمم القوية، ولإثبات أن نبينا عليه الصلاة والسلام اهتم بجميع مقومات النهضة والحضارة لتعيش أمته في تقدم وازدهار دائم يتفوق على باقي الأمم، وبيان أن تخلي الأمة عن هذه المقومات هو سبب ضعفها وتقدم الآخرين عليها، ولا طريق للعودة للنهوض إلا بالرجوع لتلك المقومات.

مصطلحات الدراسة:

اشتملت هذه الدراسة على أربعة مصطلحات مهمة وهي:

1. مقومات: لغة: "قِوَامُ الأمر بالكسر نظامه وعماده، يقال: فلان قِوَامُ أهل بيته وقِيَامُ أهل بيته وهو الذي يقيم شأنهم. ومنه قوله تعالى: " لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَامًا " (سورة النساء: 5). وقِوَامُ الأمر أيضًا مِلَاكُهُ الذي يقوم به وقد يُفتح"[1].

اصطلاحًا: "كلّ ما يتألّف أو يتركّب منه جسم أو جهاز أو مشروع من عناصر أساسيّة تسهم في قيامه ووجوده وفاعليّته"[2].

2. النهضة: لغة: "نهض: النُّهوضُ: البَرَاحُ مِنَ الْمَوْضِعِ والقيامُ عَنْهُ، نَهَضَ يَنْهَضُ نَهْضاً ونُهوضاً وانْتَهَضَ أَي قامَ"[3].

اصطلاحًا: يرتبط المعنى الاصطلاحي للنهضة بالمعنى اللغوي كثيرًا، ويمكن تعريف النهضة بأنها: "الطاقة والقوة والوثبة في سبيل التقدم الاجتماعي أو غيره "[4].

3. الحضارة: لغة: "الحَضَرُ والحَضْرَةُ والحاضِرَةُ: خِلَافُ الْبَادِيَةِ، وَهِيَ المدُنُ والقُرَى والرِّيفُ، سُمِّيَتْ بِذَلِكَ لأَن أَهلها حَضَرُوا الأَمصارَ ومَساكِنَ الديار التي لا يَكُونُ لَهُمْ بِهَا قَرارٌ"[5].

---

1 زين الدين محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تح. يوسف الشيخ محمد، (بيروت: المكتبة العصرية، ط5، 1420هـ / 1999م)، ص262.

2 أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، (القاهرة: عالم الكتب، 1429هـ/2008م)، 1379/3.

3 محمد بن مكرم بن علي جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، 245/7.

4 مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (القاهرة: دار الدعوة، د.ت.)، 959/2.

5 ابن منظور، لسان العرب، 197/4.

اصطلاحًا: يرى ابن خلدون أن الحضارة هي: "تفنن في الترف واستجادة أحواله والكلف بالصنائع المختلفة التي تنقل الناس من حالة البداوة إلى حالة التحضر"[6].

وعُرِّفت أيضًا بأنها: "هي جملة مظاهر الرُّقِي العلمي والفني والأدبي والاجتماعي في مجتمع من المجتمعات، أو في مجتمعات متشابهة.. فهي مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني"[7].

4. السنة النبوية: السنة لغة: "الطريقة"[8].

وفي اصطلاح علماء الحديث: "كل ما أثر عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خَلقية أو خُلقية أو سيرة سواء كان قبل البعثة أم بعدها"[9].

خطة الدراسة:

تم تقسيم هذه الدراسة بعد هذه المقدمة للمحاور الآتية:

1. الاهتمام بالعلم والتعلم.
2. الإحصاء والتخطيط.
3. العمل والإنتاج.
4. الصحة العامة.
4. النظام الاقتصادي الإسلامي.

ثم خاتمة حوت أهم النتائج التي توصلت لها الدراسة.

1.الاهتمام بالعلم والتعلم:

منذ دخول النبي صلى الله عليه وسلم المدينة المنورة بدأ بحركة علمية وثقافية واسعة النطاق ومتعددة الجوانب فكانت بداية خير للإسلام والمسلمين في شتى بقاع الأرض، فقد هدف عليه الصلاة والسلام إلى إزالة ظلمة الجاهلية، وما تراكم من مخلَّفاتها عبر الأزمنة الماضية ليفتح صفحة مشرقة ملؤها النور والعلم والمعرفة ليقينه صلى الله عليه وسلم أن نهضة الشعوب لا ترقى إلا بالعلم والمعرفة والثقافة، وكان أول نزول للوحي عليه صلى الله عليه وسلم يدعوه إلى القراءة بصيغة الأمر فقال عز وجل: " اقرأ باسم ربك الذي خلق" (سورة العلق:1) وهو خطاب يشمل البشرية بأكملها مشيرًا به سبحانه أن الإسلام جاء ليمحو الجهل وينشر العلم والمعرفة.

قال الطبري: "قرأ حتى بلغ "علَّم بالقلم"(سورة العلق: 4) قال: القلم: نعمة من الله عظيمة، لولا ذلك لم يقم، ولم يصلح عيش"[10].

---

6 ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في ديوان العرب، (بيروت: دار الفكر، 2001م)، ص14.

7 ياسر تاج الدين حامد، تعريف الحضارة وأسسها في الإسلام، مقالة منشورة على موقع الألوكة الثقافية.

8 ابن منظور، لسان العرب، 226/13.

9 محمد عجاج الخطيب، أصول الحديث علومه ومصطلحه، (جدة: دار المنارة، ط7، 1417هـ)، ص23.

10 محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري، تح. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (دار هجر، 1422 هـ /2001 م)، 527/24.

وإن الباحث في سنة النبي صلى الله عليه وسلم ليجد اهتمام هذا النبي العظيم بطلب العلم والمعرفة وجعله واجبًا دينيًا على الرجل والمرأة ليقينه أن العلم هو الوسيلة الكبرى للتعرف على الخالق وقدرته، وأن العلم ينير طريق الإيمان؛ لذا نجد أن المسلمين طيلة خمسة قرون كاملة كان لهم السبق العلمي في كثير من المجالات النهضوية، وبلغوا مبلغًا عظيمًا في ميادين العلوم الإنسانية والطبيعية.

وفيما يأتي بعض التوجيهات النبوية لطلب العلم والمعرفة والتي تؤكد حرص النبي صلى الله عليه وسلم واهتمامه بالعلم والتعلم ليقينه أنه الأساس في نهضة الشعوب، ومما يدل على ذلك:

أ. حكمه صلى الله عليه وسلم بفرضية طلب العلم: فعن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ"[11].

بين الحديث الشريف حكم طلب العلم الضروري والذي لا يستغني عنه أي مسلم أو مسلمة، وأن ترك تعلمه توقعه في الإثم والجهل.

قال الطيبي: "المراد من العلم ما لا مندوحة للعبد من تعلمه، لمعرفة الصانع، والعلم بوحدانيته، ونبوة رسوله، وكيفية الصلاة؛ فإن تعلمه فرض عين، وعلى هذا كلام الشارحين"[12].

وقال المظهري: "المراد بالعلم الذي هو فريضة على كل مسلم: العلم الذي طلبه فرض عين لا فرض كفاية، وذلك مختلف باختلاف الأشخاص، فالفقير الذي ليس عليه إلا الصلاة والصوم من الأركان يجب عليه معرفة صحة الاعتقاد من كون الله تعالى واحدًا لا شريك له، وهو حي قديم أزلي أبدي، وغير ذلك مما ذكر تعلمه من العقائد في كتب الاعتقادات، ويجب عليه تعلم ما تصح به الصلاة والصوم وما يفسدهما، ويجب عليه معرفة الحلال والحرام، والخبيث والطاهر، والوضوء والغسل، وأما الغني الذي تجب عليه الزكاة والحج؛ فيجب عليه تعلم ما يجب على الفقير من العلم مع زيادة تعلم علم الزكاة والحج، ويجب على التاجر تعلم علم ما تصح به العقود، وما يفسدها، وكذلك من يعمل عملًا يجب عليه تعلم علم ذلك العمل، وأما تحصيل العلم بحيث يصير الرجل مجتهدًا في بلد ومفتيًا، فهذا فرض كفاية لا فرض عين"[13].

---

11 رواه محمد بن يزيد القزويني، ابن ماجه، سنن ابن ماجه، تح. شعيب الأرنؤوط، (بيروت: دار الرسالة العالمية، 1430هـ/ 2009م)، أبواب السنة، باب فضل العلماء والحث على طلب العلم، 151/1، الحديث (224)؛ وأبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق البزار، مسند البزار، تح. محفوظ الرحمن زين الله، (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1988م)، 172/1، الحديث (94)؛ وأحمد بن علي بن المثنى أبو يعلى الموصلي، مسند أبي يعلى، تح. حسين سليم أسد، (جدة: دار المأمون للتراث، 1410 هـ/ 1989م)، 223/5، الحديث (2837)؛ وسليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الأوسط، تح. طارق بن عوض الله، (القاهرة: دار الحرمين، د.ت)، 33/1، الحديث (9).

قال البوصيري: هذا اسناد ضعيف لضعف حفص بن سليمان البزاز. (شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه، تح.محمد المنتقى الكشناوي، (بيروت: دار العربية، 1403هـ)،ص 58).

والحديث حسن بطرقه وشواهده فيما ذهب إليه المزي والسيوطي وغيرهما من أهل العلم.

12 شرف الدين الحسين بن عبد الله الطيبي، شرح الطيبي على مشكاة المصابيح، تح.عبد الحميد هنداوي، (مكة المكرمة: مكتبة نزار مصطفى الباز، 1417 هـ - 1997 م)، 678/2.

13 الحسين بن محمود بن الحسن المظْهِري، المفاتيح في شرح المصابيح، (وزارة الأوقاف الكويتية: دار النوادر، 1433 هـ /2012م)، 318/1.

ب . بيان أجر وثواب من يطلب العلم: عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال: «مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا، سَهَّلَ اللهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ،»14.

جاء هذا الحديث محفزًا ودعيًا لطلب العلم ومبينًا أجر وثواب طالبه وأنه بطلبه للعلم يكون قد سلك طريقًا للجنة.

قال الإمام بدر الدين العيني: " قوله: (علمًا)، إنما نكَّره ليتناول أنواع العلوم الدينية، وليندرج فيه القليل والكثير. قوله: (سهل الله له)، أي في الآخرة، أو المراد منه: وفقه الله للأعمال الصالحة فيوصله بها إلى الجنة أو: سهل عليه ما يزيد به علمه، لأنه أيضًا من طرق الجنة بل أقربها15.

وقال أبو العباس القرطبي: "أي: من مشى إلى تحصيل علم شرعي قاصدًا به وجه الله تعالى جازاه الله عليه بأن يوصله إلى الجنة مسلمًا مكرَّمًا... وهو حض وترغيب في الرحلة في طلب العلم والاجتهاد في تحصيله"[16].

ج . بيان فضل العلماء ومكانتهم في المجتمع وخطر قلة العلماء في انتشار الجهل والضلال: عن عبدِ الله بنِ عَمرِو بنِ العاصِ، قال: سمعتُ رسولَ الله – صلى الله عليه وسلم – يقولُ: «إنَّ الله لا يَقبِضُ العِلْمَ انتزاعاً يَنتَزِعُه منَ العِبادِ، ولكنْ يَقبِضُ العِلْمَ بقَبْضِ العلماءِ، حتَّى إذا لم يُبْقِ عالماً اتَّخَذَ النّاسُ رُؤوساً جُهّالاً، فسُئِلُوا فأفتَوْا بغيرِ عِلْمٍ، فضَلُّوا وأضَلُّوا»[17].

الحديث الشريف يشير إلى عاقبة اندثار العلماء ودورهم العظيم في الأمة.

قال ابن بطال: "وفيه: أنه ينبغي للعلماء نشر العلم وإذاعته، وقوله صلى الله عليه وسلم: "إن الله لا ينزع العلم من العباد"، فمعنى ذلك أن الله لا يهب العلم لخلقه، ثم ينتزعه بعد أن تفضَّل به عليهم، والله يتعالى أن يسترجع ما وهب لعباده من علمه الذى يؤدى إلى معرفته والإيمان به وبرسله، وإنما يكون قبض العلم بتضييع التعلُّم فلا يوجد فيمن يبقى من يخلف من مضى، وقد أنذر صلى الله عليه وسلم بقبض الخير كله، ولا ينطق عن الهوى[18].

وقال القاضي عياض: "فسّر عليه السلام أنّ ما أخبر به في الأحاديث المتقدمة من نقص العلم وقبضه، أنه ليس بمحوه من الصدور ولكن بموت حملته، واتخاذ الناس رؤساء جهالاً فيتحكمون في دين الله بآرائهم، ويفتون فيه بجهلهم كما أخبر وكما قد وجد، نسأل الله السلامة والعافية"[19].

---

14 رواه مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح. محمد فؤاد عبد الباقي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت)، كتاب العلم، باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن، 2047/4، الحديث (2699).

15 محمود بن أحمد بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، 40./2.

16 أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم القرطبي، المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم، تح. محيي الدين ديب ميستو، (دمشق: دار ابن كثير، 1417 هـ / 1996 م)، 685/6.

17 رواه محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، تح. محمد زهير بن ناصر الناصر، (دار طوق النجاة، 1422هـ)، كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، 31/1، الحديث (100)؛ ومسلم، صحيح مسلم، كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه وظهور الجهل، 2058/4، الحديث (2673)

18 علي بن خلف بن عبد الملك ابن بطال، شرح صحيح البخاري، تح.أبو تميم ياسر بن إبراهيم، (الرياض: مكتبة الرشد، 1423هـ – 2003م)،177/1.

19 عياض بن موسى بن عياض السبتي، إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم، تح. يحْيَى إِسْمَاعِيل، (مصر: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1419هـ / 1998م)، 167/8.

هذه بعض النماذج من السنة النبوية التي تشير على حرصه صلى الله عليه وسلم على طلب العلم وبيان فضله ومكانته، وحرصه على بناء العقلية البعيدة عن التخلف والجهل.

2.الإحصاء والتخطيط.

من يدرس السيرة النبوية جيدًا يعلم علم اليقين أن نبينا محمدًا صلى الله عليه وسلم سعى سعيًا حثيثًا لإقامة نهضة حضارية متكاملة تهدف لرفع المستوى المعيشي، والتطور والنمو بطرق معينة ووسائل وتدابير كفيلة بتحقيق ذلك في فترة زمنية محددة في ظل الإمكانيات المادية والطاقات البشرية المتوفرة، لذلك نجده قد حرص على التخطيط المسبق لكل ما يقوم به لعلمه أنَّ أي أمر بلا تخطيط قد يؤدي إلى الفشل.

ويُعدّ التخطيط صورة من صور استشراف المستقبل، يبنى على ما يتهيأ للإنسان من معطيات، إضافة لما أوحاه الله سبحانه وتعالى لنبيه صلى الله عليه وسلم، فقد اهتمت السنة النبوية بحاضر الإنسان ومستقبله فردًا وجماعة فشرعت لهم ما يسعدهم في الدنيا والآخرة، ووجهتهم إلى ما تتحقق به أهدافهم ومقاصدهم المشروعة من جلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد عنهم وتقليلها، وعمارة الأرض، وإقامة العدل، واستتباب الأمن. ومن النصوص الدالة على حرص النبي صلى الله عليه وسلم على التخطيط ما يأتي:

أ. نموذج الإحصاء السكاني: فقد أمر النبي صلى الله عليه وسلم باستخدام أسلوب الإحصاء عمليًا في المدينة.

فعن حذيفة رضي الله عنه قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «اكْتُبُوا لِي مَنْ تَلَفَّظَ بِالإسلام مِنَ النَّاسِ، فَكَتَبْنَا لَهُ أَلْفًا وَخَمْسَ مِائَةِ رَجُلٍ، فَقُلْنَا: نَخَافُ وَنَحْنُ أَلْفٌ وَخَمْسُ مِائَةٍ؟ فَلَقَدْ رَأَيْتُنَا ابْتُلِينَا، حَتَّى إِنَّ الرَّجُلَ لَيُصَلِّي وَحْدَهُ وَهُوَ خَائِفٌ»[20].

وفي رواية: «أَحْصُوا لِي كَمْ يَلْفِظُ الإسلام»[21].

يتضح من الحديث الشريف أن النبي صلى الله عليه وسلم قام بعملية إحصاء يهدف من خلالها لجمع المعلومات ومعرفة الطاقات والإمكانات التي عنده والتي بناء عليها يستطيع أن يتخذ القرار المناسب في المواجهة من عدمها.

والحكمة من هذا الإحصاء أن النبي عليه الصلاة والسلام احتاج إلى معرفة الطاقات والإمكانات التي بحوزته حتى يختار في ضوء ذلك المواجهة من عدمها ويدرس ظروفها وحدودها، إذ من المعلوم أن التخطيط السليم ينبني على المعلومات الدقيقة.

قال الحافظ ابن حجر: "في الحديث مشروعية كتابة دواوين الجيوش وقد يتعين ذلك عند الاحتياج إلى تمييز من يصلح للمقاتلة بمن لا يصلح وفيه وقوع العقوبة على الإعجاب بالكثرة وهو نحو قوله تعالى: "وَيَوْمَ حُنَيْنٍ إِذْ أَعْجَبَتْكُمْ كَثْرَتُكُمْ" (سورة التوبة:25).

---

20 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب كتابة الإمام الناس، 1114/3، الحديث (2895).

21 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب الاستسرار للخائف، 131/1، الحديث (149).

وقال ابن المنير موضع الترجمة من الفقه ألا يتخيل أن كتابة الجيش وإحصاء عدده يكون ذريعة لارتفاع البركة بل الكتابة المأمور بها لمصلحة دينية والمؤاخذة التي وقعت في حنين كانت من جهة الإعجاب"22.

ونقل ابن بطال عن المهلب قوله: "فيه أن كتابة الإمام الناس سنة من النبي صلى الله عليه وسلم عند الحاجة إلى الدفع عن المسلمين، فيتعين حينئذ فرض الجهاد على كل إنسان يطيق المدافعة إذا نزلت بأهل ذلك البلد مخافة"[23].

ب . نموذج الادخار: فقد روى عمر رضي الله عنه، أن أَمْوَالُ بَنِي النَّضِيرِ كانت مِمَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ، مِمَّا لَمْ يُوجِفْ عَلَيْهِ الْمُسْلِمُونَ بِخَيْلٍ وَلاَ رِكَابٍ، فَكَانَتْ لِلنَّبِيِّ صلى الله عليه وسلم خَاصَّةً، فَكَانَ يُنْفِقُ عَلَى أَهْلِهِ نَفَقَةَ سَنَةٍ، وَمَا بَقِيَ يَجْعَلُهُ فِي الْكُرَاعِ24 وَالسِّلاَحِ، عُدَّةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ[25].

وفي رواية للبخاري: كَانَ عليه السلام يَبِيعُ نَخْلَ بَنِي النَّضِيرِ وَيَحْبِسُ لأَهْلِهِ قُوتَ سَنَتِهِمْ [26].

من خلال الحديث الشريف يتضح أن النبي صلى الله عليه وسلم اتخذ أسلوب الادخار استشرافًا للمستقبل وما قد يطرأ من أزمات اقتصادية وغيرها، وهذا يدل بوضوح على حسن التخطيط والإدارة الناجحة لحماية الأمة من الانتكاس والنهضة بها لتحمل المشاق والصعوبات.

قال الحافظ ابن حجر: "قال ابن دقيق العيد: في الحديث جواز الادخار للأهل قوت سنة"[27].

وقال الإمام النووي: "في هذا الحديث جواز ادخار قوت سنة وجواز الادخار للعيال وأن هذا لا يقدح في التوكل"[28].

وفي هذا يعلم النبي صلى الله عليه وسلم الأمة درسًا عظيمًا في اتخاذ سياسة الادخار في جميع المجالات خاصة تلك التي تتعلق بالنواحي الاستراتيجية في حياة الأمة، أو ما يطلق عليه: الأمن الغذائي، والأمن الدفاعي، والأمن السكاني وغيرها.

ج . نموذج التصرف ضمن الإمكانيات المتاحة:

راعى النبي صلى الله عليه وسلم الجانب الواقعي في التخطيط مراعاة كبيرة، وذلك ضمن الإمكانات المتاحة للفرد والجماعة، وهذا يدل على فهم ثاقب وتصرف حكيم من نبي يحسن التدبير ويحرص على تحسين المستوى المعيشي للفرد والنهضة به من التسول والفقر إلى الكفاف والغنى، ومما يدل على هذا المبدأ ما روي عن أنس رضي الله عنه أَنَّ رَجُلًا

---

22 أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، 179/6.

23 ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 212/5.

24 الكراع: هو الخيل. (محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1392هـ)، 70/12).

25 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، باب المجن ومن يتترس بترس صاحبه (79)، رقم (2748) 1063/3 ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء (15)، رقم (1757) 1376/3

26 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب النفقات، باب حبس نفقة الرجل قوت سنة على أهله وكيف نفقات العيال (3)، رقم (5042) 2048/5.

27 ابن حجر، فتح الباري، 503/9.

28 النووي، 70/12.

مِنْ الْأَنْصَارِ أَتَى النَّبِيَّ صلى الله عليه وسلم يَسْأَلُهُ، فَقَالَ: " أَمَا فِي بَيْتِكَ شَيْءٌ؟ " قَالَ: بَلَى، حِلْسٌ[29] نَلْبَسُ بَعْضَهُ وَنَبْسُطُ بَعْضَهُ وَقَعْبٌ[30]نَشْرَبُ فِيهِ مِنَ الْمَاءِ، قَالَ: "ائْتِنِي بِهِمَا"، قَالَ: فَأَتَاهُ بِهِمَا فَأَخَذَهُمَا رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم بِيَدِهِ، وَقَالَ: "مَنْ يَشْتَرِي هَذَيْنِ؟ "قَالَ رَجُلٌ: أَنَا آخُذُهُمَا بِدِرْهَمٍ، قَالَ: "مَنْ يَزِيدُ عَلَى دِرْهَمٍ" مَرَّتَيْنِ أَوْ ثَلَاثًا، قَالَ رَجُلٌ: أَنَا آخُذُهُمَا بِدِرْهَمَيْنِ، فَأَعْطَاهُمَا إِيَّاهُ وَأَخَذَ الدِّرْهَمَيْنِ وَأَعْطَاهُمَا الْأَنْصَارِيَّ وَقَالَ: «اشْتَرِ بِأَحَدِهِمَا طَعَامًا فَانْبِذْهُ إِلَى أَهْلِكَ وَاشْتَرِ بِالآخَرِ قَدُومًا [31]فَأْتِنِي بِهِ»، فَأَتَاهُ بِهِ فَشَدَّ فِيهِ رَسُولُ اللَّهِ –صلى الله عليه وسلم– عُودًا بِيَدِهِ ثُمَّ قَالَ لَهُ: «اذْهَبْ فَاحْتَطِبْ وَبِعْ وَلاَ أَرَيَنَّكَ خَمْسَةَ عَشَرَ يَوْمًا». فَذَهَبَ الرَّجُلُ يَحْتَطِبُ وَيَبِيعُ فَجَاءَ وَقَدْ أَصَابَ عَشَرَةَ دَرَاهِمَ فَاشْتَرَى بِبَعْضِهَا ثَوْبًا وَبِبَعْضِهَا طَعَامًا. فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: «هَذَا خَيْرٌ لَكَ مِنْ أَنْ تَجِيءَ الْمَسْأَلَةُ نُكْتَةً فِي وَجْهِكَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ الْمَسْأَلَةَ لاَ تَصْلُحُ إِلاَّ لِثَلاَثَةٍ لِذِى فَقْرٍ مُدْقِعٍ أَوْ لِذِى غُرْمٍ مُفْظِعٍ أَوْ لِذِى دَمٍ مُوجِعٍ"[32] .

يلاحظ في هذا الحديث الشريف كيف راعى النبي صلى الله عليه وسلم الإمكانيات المتوفرة للرجل وكيف قام عليه الصلاة والتسليم باستغلالها، ولم يطالبه إلا بما هو واقع ومتيسر له، وفي هذا المعنى يأتي قوله صلى الله عليه وسلم: «وَالَّذِى نَفْسِي بِيَدِهِ لأَنْ يَأْخُذَ أَحَدُكُمْ حَبْلَهُ فَيَحْتَطِبَ عَلَى ظَهْرِهِ خَيْرٌ لَهُ مِنْ أَنْ يَأْتِيَ رَجُلاً، فَيَسْأَلَهُ، أَعْطَاهُ أَوْ مَنَعَهُ»[33].

3. العمل والإنتاج.

اهتم النبي صلى الله عليه وسلم اهتمامًا بالغًا بالعمل والإنتاج المحلي بغية الاستغناء عن تحكم غير المسلمين بالمسلمين في الجانب الإنتاجي والحصول على الاستقلالية المطلقة غير المقيدة بالآخرين، وهذا يدل دلالةً واضحة على النظرة الثاقبة للنبي محمد عليه أفضل الصلاة والتسليم والذي كان يعلم أن نهضة الأمة لا يمكن أن تكون إلا بالاستغناء

---

29 الحلس: بساط يبسط في البيت (أحمد بن محمد بن علي الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.)، ص56).

30 القُعب: إناء ضخم كالقصعة (الفيومي، المصباح المنير، ص 194).

31 قدّوما: آلة من حديد ينحت بها. (ابن منظور، لسان العرب، 471/12).

32 رواه أبوداود، سنن أبي داود، كتاب الزكاة، باب ما تجوز فيه المسألة (26)، 2/ 292 ـ 294، الحديث (1639)، محمد بن عيسى الترمذي، سنن الترمذي، تح.أحمد محمد شاكر، (مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ/1975م)، كتاب البيوع، باب ما جاء في بيع من يزيد، 3/ 522، الحديث (1218)، وقال: حديث حسن لا نعرفه إلا من حديث الأخضر بن عجلان وعبد الله الحنفي الذي روى عن أنس هو أبو بكر الحنفي، ورواه النسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب البيع فيمن يزيد، 7/ 275 ـ 276، الحديث (4515)، ورواه ابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب بيع المزايدة،741.740/2، الحديث (2198). ونقل الزيلعي قول ابن القطان في الحديث: وهذا اللفظ يعطي أن أنساً لم يشاهد القصة ولا سمع ما فيها عن النبي صلى الله عليه وسلم فالله أعلم أن تلك الرواية مرسلة أولاً، والحديث معلول بأبي بكر الحنفي فإني لا أعرف الحنفي ولا أعرف أحداً نقل عدالته فهو مجهول الحال، وإنما حسَّن الترمذي حديثه على عادته في قبول المشاهير. (جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي، نصب الراية لأحاديث الهداية، تح.محمد عوامة، (بيروت: مؤسسة الريان للطباعة والنشر، 1418هـ/1997م)، 22/4.

وقال المنذري: لا ينزل عن درجة الحسن وقد يكون على شرط الصحيحين أو أحدهما. (عبد العظيم بن عبد القوي زكي الدين المنذري، الترغيب والترهيب من الحديث الشريف، تح.إبراهيم شمس الدين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1417هـ)، 45/2).

33 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب الاستعفاف عن المسألة، 535/2، الحديث (1401).

عن الآخرين في مجال الإنتاج، فلن تنال أمة من الأمم مكانتها وسيادتها ومهابتها بين الأمم إلا إذا اعتمدت في إنتاجها على نفسها وفق الإمكانات التي تملكها.

ومما يدل على اهتمام النبي صلى الله عليه وسلم وحرصه على الإنتاج المحلي ما يأتي:

أ. مجال انتاج السلاح: عَنْ عُقْبَةَ بْنِ عَامِرٍ الْجُهَنِيِّ، عَنْ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يُدْخِلُ بِالسَّهْمِ الْوَاحِدِ ثَلَاثَةَ نَفَرٍ الْجَنَّةَ، صَانِعَهُ يَحْتَسِبُ فِي صَنْعَتِهِ الْخَيْرَ، وَالرَّامِيَ بِهِ، وَمُنْبِلَهُ "[34].

يتضح من الحديث كيف رغب النبي صلى الله عليه وسلم بتصنيع السلاح وجعل أجره الجنة لما قام به من صناعة تنفع المسلمين في جهادهم مع أعدائهم.

قال الصنعاني في قوله (صانعه محتسب في صنعته الخير): "يقصد بها نفع أهل الجهاد من المؤمنين"[35].

وقد حثَّ النبي صلى الله عليه وسلم على الأكل من كسب اليد وعدم سؤال الآخرين وجعل هذا الكسب هو خير ما يكسبه الإنسان، فعَنِ المِقْدَامِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَا أَكَلَ أَحَدٌ طَعَامًا قَطُّ، خَيْرًا مِنْ أَنْ يَأْكُلَ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ، وَإِنَّ نَبِيَّ اللَّهِ دَاوُدَ عَلَيْهِ السَّلاَمُ، كَانَ يَأْكُلُ مِنْ عَمَلِ يَدِهِ»[36].

ونقل الصنعاني قول النووي والحافظ ابن حجر في الحديث: "قال النووي إن أطيب المكاسب ما كان بعمل اليد وإن كان زراعة فهو أطيب المكاسب لما يشتمل عليه من كونه عمل اليد ولما فيه من التوكل ولما فيه من النفع العام للآدمي والدواب والطير، قال الحافظ ابن حجر: وفوق ذلك ما يكسب من أموال الكفار بالجهاد وهو مكسب النبي صلى الله عليه وسلم وهو أشرف المكاسب لما فيه من إعلاء كلمة الله تعالى انتهى قيل وهو داخل في كسب اليد"[37].

ومما يدل على حرصه صلى الله عليه وسلم على الإنتاج المحلي، حرصه على إنشاء سوق خاص بالمسلمين معتمدًا على نفسه ملتزمًا بالضوابط الشرعية، وشجع التجار على إعفاء المنتجات من الرسوم تشجيعًا لجلبها:

فعن أبي أسيد رضي الله عنه أن رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم فقال: بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي، إِنِّي قَدْ رَأَيْتُ مَوْضِعًا لِلسُّوقِ، أَفَلا تَنْظُرُ إِلَيْهِ؟، قَالَ: "بَلَى"، فَقَامَ مَعَهُ حَتَّى جَاءَ مَوْضِعَ السُّوقِ، فَلَمَّا رَآهُ أَعْجَبَهُ وَرَكَضَهُ بِرِجْلِهِ، ثُمَّ قَالَ: "نِعْمَ سُوقُكُمْ هَذَا، فَلا يُنْتَقَصَنَّ وَلا يُضْرَبَنَّ عَلَيْهِ خَرَاجٌ"[38].

---

34 رواه أبوداود، سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الرمي، 13/3، الحديث (3513)، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، أبواب الجهاد، باب الرمي في سبيل الله، 90/4، الحديث (2812)، وأحمد بن شعيب بن علي النسائي، السنن الكبرى، تح. حسن عبد المنعم شلبي، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ / 2001 م)، كتاب الخيل، باب تأديب الرجل فرسه،318/4، الحديث (4404)، والحديث حسن بمجموع طرقه وشواهده، وهذا إسناد ضعيف لجهالة عبد الله الأزرق الراوي عن عقبة بن عامر رضي الله عنه.

وقوله: "وَمُنْبِلَهُ " أي الذي يناوله النبل واحدًا بعد واحد.

35 محمد بن إسماعيل الصنعاني، التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِعِ الصَّغِيرِ، تح. محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، (الرياض: مكتبة دار السلام، 1432هـ/2011م)،395/3.

36 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب كسب الرجل وعمله من يده، 57/3، الحديث (2072).

37 محمد بن إسماعيل الصنعاني، سبل السلام، (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي،1379هـ/1960م)، 5/3.

38 رواه سليمان بن أحمد الطبراني، المعجم الكبير، تح.حمدي بن عبد المجيد السلفي، (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1415هـ/1994م)، 264/19، الحديث (586)، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الأسواق ودخولها، 751/2، الحديث (2233)، وإسناد الحديث ضعيف.

"عندما هاجر النبي صلى الله عليه وسلم إلى المدينة المنورة رأى أنَّ القوة الاقتصادية بيد اليهود فهم الذين يملكون السوق التجارية في المدينة المنورة، ويتحكمون في الأسعار والسلع ويحتكرونها فكان لابد من بناء سوق للمسلمين لينافسوا اليهود على مصادر الثروة والاقتصاد في المدينة وتظهر فيها آداب الإسلام وأخلاقه الرفيعة، وطهره من كثير من بيوع الجاهلية المشتملة على الغبن والغرر والغش والخداع، ثم حدَّد النبي صلى الله عليه وسلم مكان السوق في غرب المسجد النبوي في مكانٍ رحب وواسع وبين أنه لا يحق لولي الأمر أن يفرض على المتعاملين في السوق إتاوات أو رسوم أو ضرائب، إيماناً منه بوجوب تكوين قوة اقتصادية للمسلمين للحفاظ على أموالهم وتنميتها بالحق"[39]

وقد حرصت السنة النبوية على تحقيق الاستغلال الأمثل للموارد الطبيعية سواء أكانت متجدده أم غير متجددة، وذلك من خلال تحفيز الأفراد على إحياء الأرض الموات من خلال العمل، فعن سعيد بن زيد رضي الله عنه قال: قال رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيِّتَةً، فَهِيَ لَهُ وَلَيْسَ لِعِرْقٍ ظَالِمٍ حَقٌّ»[40].

واهتم بالقطاع الزراعي من خلال زراعة الأشجار واستغلال الأرض والحرص على عدم تعطيلها، فعَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ طَيْرٌ أَوْ إِنْسَانٌ أَوْ بَهِيمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ»[41].

فإذا لم يستطع صاحبها أن يزرعها فقد حثت السنة النبوية على منحها لأخيه المسلم دون أجر، كما جاء ذلك في حديث جابر بن عبد الله رضي الله عنه، قال: قال النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ كَانَتْ لَهُ أَرْضٌ، فَلْيَزْرَعْهَا أَوْ لِيَمْنَحْهَا، فَإِنْ لَمْ يَفْعَلْ، فَلْيُمْسِكْ أَرْضَهُ»[42].

"وهو من قبيل المواساة فيما بين المسلمين فينبغي لصاحب الأرض إن رأى أحدًا من إخوانه محتاجًا أن يمنحه أرضه للزراعة من غير أجرة ويواسيه بأرضه وهذا وإن لم يكن واجبًا عليه تشريعًا ولكنه مما حث عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فلا ينبغي عدم الاحتفال به"[43].

4. الصحة العامة.

إذا كانت النهضة تحتاج إلى الصحة العامة، فلا يوجد دين دعا إلى العناية بصحة الإنسان وبدنه أكثر من الدين الإسلامي، فجاءت السنة النبوية تنهى عن كل ما يؤذي الجسم، من المخدِّرات والمسكرات والمفتِّرات، وتحث على الصحة البدنية بجميع أشكالها، وإن من أبرز أهداف الشريعة الإسلامية الحفاظ على الضرورات الخمس وهي: النفس،

---

39 علي الصّلابي، السيرة النبوية، (دمشق: دار ابن كثير 1428هـ)، 533/1.

40 رواه النسائي، السنن الكبرى، كتاب إحياء الموات، باب من أحيا أرضًا ميتة ليست لأحد، 325/5، الحديث (5729)، والترمذي، سنن الترمذي، أبواب الأحكام، باب ما ذكر في إحياء أرض الموات، 654/3، الحديث (1378)، وقال: حسن غريب، وأبو داود، كتاب الخراج والفيء، باب في إحياء الموات، 680/4، الحديث (3073)، وإسناد الحديث صحيح.

41 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب فضل الزرع والغرس إذا أكل منه، 103/3، الحديث (2320)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب فضل الغرس والزرع، 1189/3، الحديث (1553).

42 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المزارعة، باب ما كان من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم يواسي بعضهم بعضًا في الزراعة والثمرة، 107/3، الحديث (2340)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب كراء الأرض، 1176/3، الحديث (1536).

43 محمد الأمين بن عبد الله الأُرَمي، الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم، (جدة: دار المنهاج، 1430 هـ / 2009 م)، 133/17.

والمال، والعرض، والدين، والعقل، فجعلت حفظ النفس البشرية من كلِّ ما يُهددها أو يُلحق بها الأذى، من هذه الضرورات التي لا تستقيم الحياة إلا بإيجادها وهي من أبرز وسائل النهضة لدى الأمم فأمة دبت بها الأوبئة والأمراض لن تكون قادرة على القيام بأبسط أنواع النهضة والتقدم، لذا نجد اهتمام السّنة النبوية بالنفس البشرية في كثير من الأحاديث النبوية الشريفة ومن مجالات اهتمام السنة بصحة الإنسان ما يأتي:

أ. العلاج الوقائي: أولت السنة النبوية اهتمامًا كبيرًا بالجانب الوقائي لإيمانها بأن الوقاية خير من العلاج وأن محاربة المرض قبل وقوعه وانتشاره خير وسيلة للمحافظة على أرواح الناس ومما يدل على ذلك:

فعن عبد الرحمن بن عوف رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: «لَا يُورِدُ مُمْرِضٌ عَلَى مُصِحٍّ»[44].

نهى النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث من اقتراب الصحيح من كل مريض مرضًا معديًا مراعاةً لمبدأ السلامة العامة، وإن كان هذا الحديث قد ورد في ورود الإبل الصحيحة على الإبل المريضة إلا أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال القاضي ابن العربي: أجرى العادة في الحيوان وفي بني آدم أنّه إذا كانت جُرْبًا بين صحاح أنّ تَجْرَبَ الصّحاح"[45].

وفي حديث آخر يرويه أسامة بن زيد رضي الله عنهما قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " «إِذَا سَمِعْتُمْ بِالطَّاعُونِ بِأَرْضٍ فَلاَ تَدْخُلُوهَا، وَإِذَا وَقَعَ بِأَرْضٍ وَأَنْتُمْ بِهَا فَلاَ تَخْرُجُوا مِنْهَا» [46].

وفي الحديث دلالة واضحة على أن أسلوب الحجر الصحي من الأساليب الصحية التي أمر بها النبي صلى الله عليه وسلم وسبق بها الآخرين حفاظًا على الصحة العامة.

وذكر الإمام بدر الدين العيني للحديث عدة فوائد ومنها اجتناب أسباب الهلاك[47].

وقال الشوكاني: "واعلم أن في المنع من الدخول إلى الأرض الوبئة حكمًا: أحدها: تجنب الأسباب المؤذية والبعد منها. الثاني: الأخذ بالعافية التي هي مادة مصالح المعاش والمعاد. الثالث: أن لا يستنشقوا الهواء الذي قد عفن وفسد فيكون سببا للتلف. الرابع: ألا يجاور المرضى الذين قد مرضوا بذلك فيحصل له بمجاورتهم من جنس أمراضهم، والحديث يدل على هذا"[48].

ب ـ النظافة الشخصية:

كما أن السنة النبوية اهتمت بالجانب الوقائي فقد اهتمت أيضًا بجانب النظافة والصحة الشخصية للفرد المسلم، بل وجعلت الطهارة شرطًا لقبول كثير من العبادات، فعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال: "إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا تُقْبَلُ صَلَاةٌ بِغَيْرِ طُهُورٍ وَلَا صَدَقَةٌ مِنْ غُلُولٍ"[49].

---

44 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب السلام، باب لا عدوى ولا طيرة ولا هامة، 1743/4، الحديث (2221).

45 القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي، المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك، (بيروت: دَار الغَرب الإسلامي، 1428هـ /2007م)، 470/7.

46 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، 130/7، الحديث (5728).

47 العيني، عمدة القاري، 259/21.

48 محمد بن علي الشوكاني، نيل الأوطار، تح. عصام الدين الصبابطي، (مصر: دار الحديث،1413هـ/1993م)، 219/7.

49 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب وجوب الطهارة للصلاة، 204/1، الحديث (224).

قال القاضي عياض: "هذا الحديث نصٌّ وأصلٌ في وجوب الطهارة من السنة مع أمثاله من الآثار، وهذا مما لا خلاف فيه بين الأمة، وأن الصلاة من شرطها الطهارة بإيجاب الله تعالى في كتابه، وعلى لسان نبيه، وإجماع أهل القبلة على ذلك"[50].

وبالتالي يتضح جليًا أن الطهارة شرط لصحة صلاة المؤمن، كما أنها شرط لصحة الطواف، وقراءة القرآن عند من اشترطها.

كما جعل النبي صلى الله عليه وسلم النظافة الشخصية سنة من سنن الفطرة التي فطر الله الناس عليها، فعن السيدة عائشة رضي الله عنها عن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: " عَشْرٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: قَصُّ الشَّارِبِ، وَإِعْفَاءُ اللِّحْيَةِ، وَالسِّوَاكُ، وَاسْتِنْشَاقُ الْمَاءِ، وَقَصُّ الْأَظْفَارِ، وَغَسْلُ الْبَرَاجِمِ[51]، وَنَتْفُ الْإِبِطِ، وَحَلْقُ الْعَانَةِ، وَانْتِقَاصُ الْمَاءِ" قَالَ زَكَرِيَّا: قَالَ مُصْعَبٌ: وَنَسِيتُ الْعَاشِرَةَ إِلَّا أَنْ تَكُونَ الْمَضْمَضَةَ زَادَ قُتَيْبَةُ، قَالَ وَكِيعٌ: " انْتِقَاصُ الْمَاءِ: يَعْنِي الِاسْتِنْجَاءَ"[52].

يلاحظ من خلال الحديث أن كل خصال الفطرة التي ذكرها النبي صلى الله عليه وسلم تهتم بالصحة الشخصية للفرد، وفيه دلالة واضحة على معرفة النبي الأعظم بأهمية هذه الأمور وفوائدها على الإنسان، بل وقد حدد في بعض الأحاديث المدى القصوى للاغتسال والتي يكره أن يتجاوزها المسلم فعن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبيّ صلى الله عليه وسلم قال: «حَقٌّ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، أَنْ يَغْتَسِلَ فِي كُلِّ سَبْعَةِ أَيَّامٍ يَوْمًا يَغْسِلُ فِيهِ رَأْسَهُ وَجَسَدَهُ»[53].

ومن باب الحث على النظافة الشخصية جعل النبي صلى الله عليه وسلم جزاء من يهتم بالطهرة غفران الذنوب واستغفار الملائكة للعبد فعن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبيّ صلى الله عليه وسلم أنه قال: " طَهِّرُوا هَذِهِ الْأَجْسَادَ طَهَّرَكُمُ اللهُ، فَإِنَّهُ لَيْسَ عَبْدٌ يَبِيتُ طَاهِرًا إِلَّا بَاتَ مَعَهُ مَلَكٌ فِي شِعَارِهِ لَا يَنْقَلِبُ سَاعَةً مِنَ اللَّيْلِ إِلَّا قَالَ: اللهُمَّ اغْفِرْ لِعَبْدِكَ فَإِنَّهُ بَاتَ طَاهِرًا"[54].

ج ـ النظافة العامة:

بجانب اهتمام السنة النبوية بالنظافة والصحة الشخصية نجدها أولت اهتمامً للنظافة بصورة عامة أيضًا وذلك من خلال توجيه النبي صلى الله عليه وسلم بالاهتمام بالبيئة وبكل مكان يعيش به الإنسان أو أي طريق يمشي به، ومما يدل على ذلك ما روي عن أبي ذر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: «وَتَعْزِلُ الشَّوْكَةَ عَنْ طَرِيقِ الْمُسْلِمِينَ

50 القاضي عياض، إكمال المعلم، 10/2.

51 البراجِمُ: العُقَد المتَشَنِّجَةُ فِي ظاهِرِ الأَصابعِ. (ابن منظور، لسان العرب، 413/1).

52 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب الطهارة، باب خصال الفطرة، 223/1، الحديث (261).

53 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجمعة، باب هل على من يشهد الجمعة غسل من النساء والصبيان وغيرهم؟، 5/2/ الحديث (897)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الجمعة، باب الطيب والسواك يوم الجمعة، 582/2، الحديث (849).

54 رواه الطبراني، المعجم الكبير، 446/12، الحديث (13620)، وإسناده حسن لولا عنعنة ابن ذكوان. (انظر: محمد ناصر الدين الألباني، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها، (الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1416هـ / 1996م)، 91/6)

وَالْعَظْمَ وَالْحَجَرَ»[55] فجعل النبي صلى الله عليه وسلم إماطة الأذى عن الطريق نوع من أنواع الصدقات التي يؤجر عليها صاحبها.

وعن أبي هريرة رضي الله عنه، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «بَيْنَمَا رَجُلٌ يَمْشِي بِطَرِيقٍ، وَجَدَ غُصْنَ شَوْكٍ عَلَى الطَّرِيقِ فَأَخَّرَهُ، فَشَكَرَ اللهُ لَهُ، فَغَفَرَ لَهُ»[56].

قال ابن بطال: "وفيه من الفقه: أن نزع الأذى من الطريق من الأعمال الصالحة التي يرجى بها الغفران من الله تعالى"[57].

فإذا كان في إزالة غصن الشوك كل هذا الفضل والأجر فكيف بما هو أشد اذى على الإنسان.

قال ابن الملقن: "فيه فضل إماطة الأذى عن الطريق، وقد جعل صلى الله عليه وسلم إماطة الأذى عن الطريق من أدنى شعب الإيمان، وإذا كان كذلك وقد غفر لفاعله، فكيف بمن أزال ما هو أشد من ذلك؟ وقوله (شكر الله تعالى) أي: رضي فعله ذلك، وأثابه عليه بالأجر والثناء الجميل، وأصل الشكر الظهور فيكسبه الله قلبًا لينًا أو تترجح إحدى كفتيه بالإماطة، وذل علامة على الغفران"[58].

5. النظام الاقتصادي الإسلامي.

بُعث النبي صلى الله عليه وسلم والأوضاع الاقتصادية في غايةِ التردي والفساد، فالمال والغنى بيد أفراد معينين يملكون التصرف في كل شيء، وكل القوانين السائدة لا تسمح إلا أن يزيد الغني غنًا والفقير فقرًا، فقد ساد الربا والاحتكار والغش والظلم والغرر وأكل حقوق الأخرين بالباطل، فعمل صلى الله عليه وسلم جاهدًا على سد المنافذ على الفساد في المعاملات الاقتصادية، وشدَّد في تطبيق إصلاحاته الاقتصادية بمنع واجتثاث الفساد والتسلط والظلم لإيمانه بأن النظام الاقتصادي يعد أحد أهم مقوّمات الأمة، وسبيل لرفع مستواها؛ لما له من دور كبير في نهضة الأمم، ويمكن بيان الاصلاحات التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم والتي كانت سببًا في نهضة الأمة الإسلامية من خلال النقاط الآتية:

أ. حماية الملكية الفردية لتحقيق التنمية الاقتصادية: أعطت السنة النبوية الحق في تملك الأفراد ما يشاؤون من المال الحلال دون تدخل الآخرين وحمت حقوقهم من الاعتداء والظلم، فعن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ولا يَبِعْ بَعْضُكُمْ على بَيْعِ بَعْضٍ وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا الْمُسْلِمُ أَخُو الْمُسْلِمِ لَا يَظْلِمُهُ ولا يَخْذُلُهُ

55 رواه الترمذي، سنن الترمذي، أبواب البر والصلة، باب ما جاء في صنائع المعروف، 339/4، الحديث (1956)، وقال: حديث حسن غريب، والنسائي، سنن النسائي، كتاب عشرة النساء، باب الترغيب في المباضعة، 204/8، الحديث (8978)، وأصل الحديث عند مسلم في صحيحه.

56 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الأذان، باب فضل التهجير إلى الظهر، 132/1، الحديث (652)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب بيان الشهداء، 1521/3، الحديث (1914).

57 ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 281/2.

58 سراج الدين عمر بن علي ابن الملقن، التوضيح لشرح الجامع الصحيح، (دمشق: دار النوادر، دمشق، 1429هـ/ 2008م)، 433/6.

ولا يَحْقِرُهُ التَّقْوَى ها هنا – وَيُشِيرُ إلى صَدْرِهِ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ – بِحَسْبِ امْرِئٍ من الشَّرِّ أَنْ يَحْقِرَ أَخَاهُ الْمُسْلِمَ كُلُّ الْمُسْلِمِ على الْمُسْلِمِ حَرَامٌ دَمُهُ وَمَالُهُ وَعِرْضُهُ "[59].

ففي الحديث الشريف بيان لما يجب على المسلم تجاه أخيه المسلم من التعاملات، فقد حرم صلى الله عليه وسلم جميع أشكال أكل أموال الآخرين بالباطل، وكل ما فيه تعد على أموال المسلم الخاصة فهو حرام، وهذا ما أكد عليه صلى الله عليه وسلم في خطبة الوداع بقوله: "فَإِنَّ دِمَاءَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ وَأَعْرَاضَكُمْ بَيْنَكُمْ حَرَامٌ كَحُرْمَةِ يَوْمِكُمْ هَذَا، فِي شَهْرِكُمْ هَذَا، فِي بَلَدِكُمْ هَذَا"[60]. ومما لاشك فيه أن أمر التملك الفردي هو أمر فطري لدى الإنسان وهو المحفز الأكبر للعمل والاستثمار والمساهمة في التنمية والنهضة الاقتصادية بشرط ولم تعارض الشريعة الإسلامية هذا الأمر مطلقًا ما دام أن مصدره حلال بل حمت حقوق المسلم المالية وحرمت الاعتداء عليها.

ب . حقوق الملكية العامة: أثبتت السنة النبوية أن هنالك أمورًا يشترك فيه المسلمون جميعًا بهدف عدم احتكار الأغنياء لها واستغلالها لمصالحهم الشخصية وهذا الأمر يساهم في التنمية الاقتصادية مساهمة كبيرة، ومن جملة الأشياء التي نصت السنة النبوية على ملكيتها العامة ما جاء في حديث "الْمُسْلِمُونَ شُرَكَاءُ فِي ثَلَاثٍ: الْمَاءِ وَالْكَلَإِ وَالنَّارِ"[61]

قال أبو عُبيد القاسم بن سلام: "أباح رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ للناس كافة الماء والكلأ والنار؟ وذلك أن ينزل القوم في أسفارهم وبواديهم بالأرض فيها النبات الذي أخرجه الله للأنعام مما لا ينصب فيه أحد بحرث ولا غرس ولا سقي، يقول: فهو لمن سبق إليه، وجعلهم فيه أسوة، ليس لأحد أن يحتظر منه شيئًا دون غيره، ولكن ترعاه أنعامهم ومواشيهم ودوابهم معًا، وترد الماء الذي فيه كذلك أيضًا"[62].

ج . سد الطرق المؤدية لارتفاع الأسعار وإلحاق الضرر بالناس:

نهى النبي عليه الصلاة والتسليم عن جميع صور التنافس غير الشريف الذي يفسد العلاقات الأخوية وتلحق الضرر بالآخرين، فنجده عليه الصلاة والسلام حرص على عدم ارتفاع الأسعار واستغلال الناس بسبب الطمع والجشع، فعلى سبيل المثال نهى أن يبيع حاضر لباد، وعن بيع النجش، وعن بيع المسلم على بيع أخيه، فعَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبِيعَ حَاضِرٌ لِبَادٍ، وَلاَ تَنَاجَشُوا، وَلاَ يَبِيعُ الرَّجُلُ عَلَى بَيْعِ أَخِيهِ"[63].

كل ما ذكره النبي صلى الله عليه وسلم في هذا الحديث من نواهي القصد منها عدم الإضرار بالناس، فكان من بلاغته صلى الله عليه وسلم أن عبَّر بالأخ لإثارة العاطفة بين المسلمين ومراعاة أحوالهم، فنهى عن أن يبيع الحاضر للباد

---

59 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، 1986/4، الحديث (2564).

60 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب العلم، باب قول النبي صلى الله عليه وسلم رب مبلغ أوعى من سامع، 24/1، الحديث (67)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب القسامة والمحاربين، باب تغليظ تحريم الدماء والأعراض، 1306/3، الحديث (1679).

61 رواه أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح. شعيب الأرنؤوط، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1421 هـ / 2001 م)، 174/38، الحديث (23081)، وإسناده صحيح كما حكم عليه محققوا المسند.

62 أبو عُبيد القاسم بن سلاّم بن عبد الله الهروي البغدادي، الأموال، تح. خليل محمد هراس، (بيروت: دار الفكر، د.ت.)، ص375.

63 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب لا يبيع على بيع أخيه، 69/3، الحديث (2140)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب النكاح، باب تحريم الخطبة على خطبة أخيه، 1033/2، الحديث (1413).

سلعته لأن الحاضر يعلم سعرها جيدًا فلن يتمكن البادي من بيعها بثمن رخيص ينتفع به الآخرون، ونهى عن النجش وهو الزيادة في الثمن لمن لا يريد شرائها ليضر بذلك غيره، ونهى عن البيع على البيع لما يسببه من ضرر للبائع الأول.

كما نهى صلى الله عليه وسلم عن تلقي الركبان، كما روى عبد الله بن عمر رضي الله عنهما، قَالَ: «كُنَّا نَتَلَقَّى الرُّكْبَانَ، فَنَشْتَرِي مِنْهُمُ الطَّعَامَ فَنَهَانَا النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ نَبِيعَهُ حَتَّى يُبْلَغَ بِهِ سُوقُ الطَّعَامِ»[64].

والمقصود بهذا النهي أن يستقبل الحضري البدوي قبل وصوله الى البلد فيبخس بضاعته ليشتري منه سلعته بأقل من ثمن المثل ليبيعها في السوق بالثمن المتعارف عليه ويحرم الناس من الشراء بثمن رخيص، والنبي صلى الله عليه وسلم يقول في حديث جابر رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَبِعْ حَاضِرٌ لِبَادٍ، دَعُوا النَّاسَ يَرْزُقِ اللهُ بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ»[65].

قال ابن الأثير: "البدوي إذا با ع متاعه بنفسه ربما با ع رخيصًا لجهله بسعر البلد فانتفع به المشتري، وإذا تولى له الحضري ربما غالى في ثمنه؛ فانتفى نفع البعض من البعض"[66].

وللحفاظ على الأسعار أيضًا نهى صلى الله عليه وسلم عن الاحتكار، فعن معمر بن عبد الله، عَنْ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «لَا يَحْتَكِرُ إِلَّا خَاطِئٌ»[67].

نقل ابن بطال عن الإمام مالك قوله: "إذا قل الطعام في السوق، فاحتاج الناس إليه، فمن احتكر منه شيئًا فهو مضر بالمسلمين، فليخرجه إلى السوق وليبيعه بما ابتاعه ولا يزدد فيه"[68].

بهذه التعليمات السامية النبوية استطاع نبي الرحمة عليه أفضل الصلاة والتسليم النهوض بالاقتصاد الإسلامي وتنزيهه عن كل ما يضر بالآخرين.

د . تشريع قواعد حاكمة: شرع النبي صلى الله عليه وسلم قواعد اقتصادية حاكمة في كل المعاملات المالية حماية للفرد المسلم وللمجتمع المسلم من استئثار فئة معينة من الناس عليه بعد أن تحكموا في العبيد طيلة فترة الجاهلية الظلماء، فكانت هذه القواعد بمثابة أصول للعمل التجاري بكافة أنواعه وفيها مصلحة عامة لكل المسلمين، ومن أبرز تلك القواعد ما يأتي:

. الرضا أساسٌ في صحة العقود:

تتميز العقود الإسلامية أن من أهم ركائزها مبدأ الرضا، وبدونه لا يحل انتقال المال من يد لأخرى، والأصل في ذلك قوله سبحانه وتعالى: " إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ" (سورة النساء: 29).

---

64 رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب منتهى التلقي، 73/3/، الحديث (2166)،

65 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب تحريم بيع الحاضر للبادي، 1157/3، الحديث (1522)

66 مجد الدين أبو السعادات الجزري ابن الأثير، الشَّافِي فِيْ شَرْح مُسْنَد الشَّافِعِي، (الرياض: مَكتَبَةُ الرُشْدِ، 1426 هـ / 2005م)، 68/4.

67 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم الاحتكار في الأقوات، 1228/3، الحديث (1605).

68 ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 259/6.

قال الخازن: "هذا الاستثناء منقطع لأن التجارة عن تراض ليست من جنس أكل المال بالباطل فكان إلا هاهنا بمعنى لكن يحل أكله بالتجارة عن تراض يعني بطيبة نفس كل واحد منكم. وقيل هو أن يخير كل واحد من المتبايعين صاحبه بعد البيع فيلزم وإلّا فلهما الخيار ما لم يتفرقا"[69]

وجاء النبي صلى الله عليه وسلم بمنع كل عقد فيه إكراه أو جهالة، أو غش، أو تدليس، ومما روي في ذلك حديث أَبِي هُرَيْرَةَ رضي الله عنه، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «لَا يَتَفَرَّقُ الْمُتَبَايِعَانِ عَنْ بَيْعٍ، إِلَّا عَنْ تَرَاضٍ»[70].

قال الملا علي القارئ: "فالمراد بالحديث والله تعالى أعلم أنهما لا يتفارقان إلا عن تراض بينهما، فيما يتعلق بإعطاء الثمن وقبض المبيع، وإلا فقد يحصل الضرر والضرار، وهو منهي في الشرع، أو المراد منه أن يشاور مريد الفراق صاحبه، ألك رغبة في المبيع؟ فإن أريد الإقالة أقاله، فيوافق الحديث الأول معنى، وهذا في تنزيه للإجماع على حل المفارقة من غير إذن الآخر ولا علمه"[71].

لذلك لم تطلق الشريعة الإسلامية المعاوضات بين الناس بل قيدتها بقيود أساسها الأول التراضي والذي يتم بالإيجاب والقبول ليقع العقد موقعه بتحقيق هدف المتبايعين بعيدًا عن أي ضرر يلحق بأحد المتبايعين أو بغيرهما.

. تحريم الربا:

فعن جابر بن عبد الله رضي الله عنه قال: " لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم آكِلَ الرِّبَا وَمُوكِلَهُ وَكَاتِبَهُ وَشَاهِدَيْهِ"، وَقَالَ: "هُمْ سَوَاءٌ"[72].

قال ابن بطال: "أكل الربا من الكبائر، متوعد عليه بمحاربة الله ورسوله، وبما ذكره في الحديث، وأما شاهداه وكاتبه، فإنما ذكروا مع آكله، لأن كل من أعان على معصية الله – تعالى – فهو شريك في إثمها بقدر سعيه وعمله إذا علمه، وكان يلزم الكاتب ألا يكتب ما لا يجوز، والشاهدين ألا يشهدا على جواز ما حرم الله ورسوله إذا علموا ذلك، فكل واحد منهما له حظه من الإثم"[73].

ج . تحريم كل ما فيه غرر: كثر الغرر في كثير من بيوع الجاهلية؛ لذا جاء النهي الصريح من النبي صلى الله عليه وسلم عن جميع بيوع الغرر ومما روي في هذا الشأن حديث أبي هريرة رضي الله عنه قال:" نهى رسولُ اللهِ صلى الله عليه وسلم عَنْ بَيْعِ الحَصَاةِ وعَنْ بَيْعِ الغَرَرِ "[74].

---

69 علاء الدين علي بن محمد الخازن، لباب التأويل في معاني التنزيل، تح. تصحيح محمد علي شاهين، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 366/1.

70 رواه أحمد، المسند، 537/16، الحديث (10921)، والترمذي، سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في البيعين بالخيار ما لم يتفرقا، 543/3، الحديث (1248)، وقال: هذا حديث غريب، وأبو داود، سنن أبي داود، أبواب الإجارة، باب في خيار المتبايعين، 273/3، الحديث (3458)، والحديث إسناده صحيح.

71 علي بن سلطان محمد الملا الهروي القاري، مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح، (بيروت: دار الفكر، 1422هـ – 2002م)، 1914/5.

72 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب لعن آكل الربا وموكله، 1219/3، الحديث (1598).

73 ابن بطال، شرح صحيح البخاري، 218/6.

74 رواه مسلم، صحيح مسلم، كتاب البيوع، باب بطلان بيع الحصاة والبيع الذي فيه غرر، 1153/3، الحديث (1513).

والمعنى أن النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن كل بيع يقع فيه خديعة للإنسان بسبب تعدد الاحتمالات فيه أو بسبب جهالته أو لكونه معدومًا وبالتالي فإن الغرر يحتمل وجهين أحدهما جيد والآخر سيء وكلا العاقدين يرجو أن يكون الاحتمال الجيد من نصيبه، فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عنه لما مما يؤدي من نزاع بين المتعاقدين.

. تطبيق مبدأ الخراج بالضمان:

وهي قاعدة محكمة في معظم المعاملات الاقتصادية الإسلامية ويقصد منها أن من يشتري شيئا ويتملكه فإن ضمان تلفه يقع على المشتري وليس على البائع، ولو ظهر فيه عيب فللمشتري رده وأخذ ثمنه ويكون للمشتري ما استغله، فلو تلف في يده لضمنه المشتري.

ومما يدل على هذه القاعدة ما روته السيدة عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الْخَرَاجَ بِالضَّمَانِ "[75].

الخاتمة

في ختام هذه الدراسة التي تحدثت عن مقومات النهضة والحضارة في السنة النبوية نخلص إلى النتائج الآتية:

–أولى نبينا عليه الصلاة والسلام عناية بالغةً بجميع مقومات النهضة والحضارة لتعيش أمته في تقدم وازدهار دائم يتفوق على باقي الأمم.

– أساس نهضة أي أمة يقوم على العلم، وقد اهتمت السنة النبوية بالعلم بجميع تخصصاته لإيمانها بأهمية النهضة والحضارة.

– لا يمكن للنهضة أن تقوم إلا بالإحصاء والتخطيط، وقد استخدم النبي صلى الله عليه وسلم الإحصاء؛ لكي يستطيع أن يخطط لأموره العسكرية، وأموره الاقتصادية، ومفاوضاته مع أعدائه.

– دعت السنة النبوية إلى ما تحتاج إليه النهضة والحضارة من العمل والإنتاج، فدعت إلى العمل الدنيوي، واعتبرته عملًا صالحًا وعبادة إذا صحَّت فيه النية، والتُزمت فيه حدود الله، ولم ترض أبدًا أن يجلس الإنسان ويقعد عن طلب الرزق بدعوى التوكل على الله.

– إذا كانت النهضة تحتاج إلى الصحة العامة، فلا يوجد دين دعا إلى العناية بصحة الإنسان وبدنه أكثر من الدين الإسلامي، فجاءت السنة النبوية تنهى عن كل ما يؤذي الجسم، من المخدِّرات والمسكرات والمفتِّرات، وتحث على الصحة البدنية بجميع أشكالها.

---

75 رواه أبو داود، سنن أبي داود، كتاب البيوع والإيجارات، باب فيمن اشترى عبداً فاستعمله ثم وجد به عيباً، 777/3، الحديث (3508)، والترمذي، سنن الترمذي، كتاب البيوع، باب ما جاء فيمن يشتري العَبد ويستغله ثمَّ يجدُ به عيباً، 581/3، الحديث (1285)، وقال: حديث حسن صحيح، والنسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب الخراج بالضمان، 271/7، الحديث (4497)، وابن ماجه، سنن ابن ماجه، كتاب التجارات، باب الخراج بالضمان، 753/2، الحديث (2242)، وإسناد الحديث حسن، وقد صححه طائفة من أهل الحديث منهم: الترمذي، وابن حبان، والحاكم، والذهبي، وابن قطان .

– اعتنت السنة النبوية عناية بالغة بالنظام الاقتصادي والذي يعد أحد أهم مقوّمات الأمة، وسبيل لرفع مستواها؛ لما له من دور كبير في نهضة الأمم.

– الحضارة الإسلامية تتميز بأنها حضارة متكاملة، يجتمع فيها الجانب الرباني، والإنساني، والمادي جنبًا إلى جنب.

المصادر والمراجع

ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات الجزري، **الشَّافِي فِيْ شَرْح مُسْنَد الشَّافِعِي**، مَكتَبَةَ الرُّشْدِ، الرياض، 1426 هـ / 2005م.

الأُرَمي، محمد الأمين بن عبد الله، **الكوكب الوهاج شرح صحيح مسلم**، دار المنهاج، جدة،1430 هـ / 2009 م.

الألباني، محمد ناصر الدين، **سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيء من فقهها وفوائدها**، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، الرياض، 1416هـ / 1996م.

ابن بطال، علي بن خلف بن عبد الملك، **شرح صحيح البخاري**، تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم، مكتبة الرشد، الرياض، 1423هـ – 2003م.

ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، دار المعرفة، بيروت، 1379هـ.

ابن حنبل، أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421هـ / 2001 م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، **صحيح البخاري**، تحقيق: محمد زهير بن ناصر الناصر، بيروت: دار طوق النجاة، 1422هـ.

البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق، **مسند البزار**، تحقيق: محفوظ الرحمن زين الله، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، 1988م.

البوصيري، شهاب الدين أحمد بن أبي بكر البوصيري، **مصباح الزجاجة في زوائد ابن ماجه**، تحقيق: محمد المنتقى الكشناوي، دار العربية، بيروت، 1403هـ.

الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1395هـ/1975م.

حامد، ياسر تاج الدين، **تعريف الحضارة وأسسها في الإسلام**، مقالة منشورة على موقع الألوكة الثقافية.

الخازن، علاء الدين علي بن محمد، **لباب التأويل في معاني التنزيل**، تحقيق: تصحيح محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت 1415هـ.

الخطيب، محمد عجاج، **أصول الحديث علومه ومصطلحه**، دار المنارة، جدة، ط7، 1417هـ.

الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر، **مختار الصحاح**، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية، بيروت، ط5، 1420هـ / 1999م. ص262.

الزيلعي، جمال الدين عبد الله بن يوسف، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، تحقيق: محمد عوامة، مؤسسة الريان للطباعة والنشر، بيروت، 1418هـ/1997م).

الشوكاني، محمد بن علي، **نيل الأوطار**، تحقيق: عصام الدين الصبابطي، دار الحديث، مصر،1413هـ/1993م.

الصّلابي، علي محمد، السيرة النبوية، دار ابن كثير، دمشق، 1428هـ.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، **التَّنويرُ شَرْحُ الجَامِع الصَّغِيرِ**، تحقيق: محمَّد إسحاق محمَّد إبراهيم، مكتبة دار السلام، الرياض، 1432هـ/2011م.

الصنعاني، محمد بن إسماعيل، سبل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1379هـ/1960م.

الطبراني، سليمان بن أحمد الطبراني، **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق بن عوض الله، دار الحرمين، القاهرة د.ت.

الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الكبير**، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة، 1415هـ/1994م.

الطبري، محمد بن جرير، **تفسير الطبري**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، القاهرة: دار هجر، 1422 هـ /2001 م.

الطيبي، شرف الدين الحسين بن عبد الله، **شرح الطيبي على مشكاة المصابيح**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، مكتبة نزار مصطفى الباز، مكة المكرمة، 1417 هـ – 1997 م.

أبو عُبيد الهروي، القاسم بن سلاّم بن عبد الله البغدادي، **الأموال**، تحقيق: خليل محمد هراس، دار الفكر، بيروت د.ت.

ابن العربي، القاضي أبو بكر محمد بن عبد الله، **المسالِك في شرح مُوَطَّأ مالك**، دَار الغَرب الإسلامي، بيروت، 1428هـ /2007م.

عمر، أحمد مختار عبد الحميد، **معجم اللغة العربية المعاصرة**، عالم الكتب، القاهرة، 1429هـ/2008م.

العيني، محمود بن أحمد بدر الدين، **عمدة القاري شرح صحيح البخاري**، دار إحياء التراث العربي، بيروت د.ت.

الفيومي، أحمد بن محمد بن علي، **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير**، المكتبة العلمية، بيروت، د.ت.

القاضي عياض، ابن موسى بن عياض السبتي، **إِكمَالُ المُعْلِمِ بفَوَائِدِ مُسْلِم**، تحقيق: يحْيَى إِسْمَاعِيل، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1419هـ / 1998م.

القرطبي، أبو العباس أحمد بن عمر بن إبراهيم، **المفهم لما أشكل من تلخيص كتاب مسلم**، تحقيق: محيي الدين ديب ميستو، دار ابن كثير، دمشق، 1417 هـ / 1996 م.

ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، دار الرسالة العالمية، بيروت، 1430هـ/ 2009م.

مجمع اللغة العربية بالقاهرة، **المعجم الوسيط**، القاهرة: دار الدعوة، القاهرة، د.ت.

مسلم، أبو الحسن ابن الحجاج القشيري النيسابوري، **صحيح مسلم**، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، د.ت)، كتاب

المظهري، الحسين بن محمود بن الحسن، **المفاتيح في شرح المصابيح**، وزارة الأوقاف الكويتية: دار النوادر، 1433 هـ /2012م.

الملا علي القاري، علي بن سلطان محمد الملا الهروي، **مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح**، دار الفكر، بيروت 1422هـ - 2002م.

ابن الملقن، سراج الدين عمر بن علي، **التوضيح لشرح الجامع الصحيح**، دار النوادر، دمشق، 1429هـ/ 2008م.

المنذري، عبد العظيم بن عبد القوي زكي الدين، **الترغيب والترهيب من الحديث الشريف**، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت، 1417هـ.

ابن منظور، حمد بن مكرم بن على جمال الدين، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، 1414 هـ..

النسائي، أحمد بن شعيب بن علي النسائي، **السنن الكبرى**، تحقيق: حسن عبد المنعم شلبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1421 هـ / 2001 م.

النووي، محيي الدين يحيى بن شرف، **المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1392هـ.

أبو يعلى، أحمد بن علي بن المثنى الموصلي، **مسند أبي يعلى**، تحقيق: حسين سليم أسد، دار المأمون للتراث، جدة، 1410 هـ/ 1989م.

دور المدارس الشافعية في النهضة الفقهية في القدس الشريف

د. عامر الديرشوي
Agri Ibrahim Cecen Universty, Faculty of Islamic Studies, Agri/Turkey

مقدمة

كان القدس الشريف ينعم بالأمن والأمان تحت راية الإسلام، فهو أولى القبلتين وثالث احرمين، هذه الأهمية الدينية للقدس انعكست عليه باهتمام الناس به، فقد كان مقصداً للناس تجاراً وطلاباً وعلماء، مما كان سبباً في ازدهار حياته بالعلم والعلماء، لا تكاد ترى زاوية من زواياه إلا وعالم يشغله وينشر فيه علمه، هذا ينشر فيه علوم القرآن والآخر علوم السنة والثالث علوم الفقه وغيرها من العلوم التي كانت تشكل حياة الناس في تلك الحقبة المباركة، دامت حياته على هذا المنوال منذ الفتح الإسلامي له حتى أواخر القرن الخامس الهجري.

ثم جاء هذا الرخاء الذي كان ينعم به ما غير حاله إلى أسوأ حال، فقد غطت سماءه وافترشت أرضه جحافل الصليبيين، الذي ما رأت فيه عامراً إلا هدمته، ولا مزدهراً إلا أفسدته، فتحولت المساجد التي كانت تعجُّ بدروس العلماء الكبار إلى ثكنات للجنود وأحياناً للحيوانات، فما إن وطِئت أقدامهم القدس الشريف حتى بدأوا بقتل أهلها، محاولين بذلك طمس هويتها الإسلامية، وقد كان للعلماء النصيب الأكبر من هذا الطمس، تنفيذاً لمزاعمهم التي تتلخَّص بإعادة البلاد المقدسة إلى حمايتهم، وذلك إنما يكون بالدرجة الأولى بالتخلص من العلماء، ومما يؤكد أن الصلبيين كانوا يهدفون لغاية واحدة وهي إنهاء الوجود الإسلامي في القدس، فإنهم قتلوا معظم سكانها وخصوا بذلك العلماء، حتى لا تكاد تجد من نقل للأجيال اللاحقة أسماء العلماء الذين قاموا بقتلهم، لأن أحداً ما نجى من تلك المجازر الرهيبة التي ارتكبها الصليبيون حتى ينقل للآخرين روعة ما حدث.

ومع ذلك فإن أسماء مجموعة من العلماء نُقلت بأنهم ممن قتلوا على أيدي الصليبيين، منهم: أبو بكر محمد بن أحمد بن علي الطوسي المقرئ الصوفي إمام صخرة بيت المقدس، وكامل بن ديسم بن مجاهد بن عروة الفقيه العسقلاني المعروف بالمقدسي، الذي قتل وهو قائم يصلي، ومنهم سعد بن أحمد بن محمد أبو القاسم النسوي القاضي المحدث، ومنهم الشيخ أبو القاسم مكي بن عبد السلام بن الحسين بن القاسم الأنصاري الرميلي الشافعي، الذي أُخذ أسيراً من

قبل الفرنج، وبعثوه إلى البلاد ينادي في فكاك أسره بألف دينار، وعندما علموا بأنه من علماء المسلمين رموه بالحجارة على باب إنطاكية حتى قتلوه.[1]

والذين لم يطلهم القتل هجر المدينة خوفاً من القتل الذي قد طال غيره، ومن تلك العائلات التي هاجرت القدس عائلة بني قدامة التي اشتهرت بالعلم، حيث تركت القدس الشريف وأقامت في قرية جماعيل، ومن أشهر علمائهم في ذلك الوقت إمام الحنابلة أبو الفرج عبد الواحد الشيرازي، الذي نشر المذهب الحنبلي في جبل نابلس، ثم تركها بعد ذلك وسافر إلى دمشق وأقام بها.[2]

ولم يقتصر شرهم على الناس، بل طال شرُّهم أماكن العبادة أيضاً، فإما دمروها أو حولوها إلى كنائس، فهذا مسجد قبة الصخرة قد حُوِّل إلى كنيسة مزينة بالصور والتماثيل، وحولوا مسجد عمر رضي الله عنه إلى منازل لجنودهم، ومن فظاعتهم في ذلك أنهم جعلوا محراب المسجد الأقصى مكاناً لخنازيرهم.[3]

وأمام هذا الظلام الحالك الذي نزل بالقدس الشريف ظهر أمارات الفتح الإسلامي خفَّاقة برايات يحملها جند الإسلام يرأسهم القائد المظفر صلاح الدين الأيوبي، الذي طهَّر القدس الشريف من دنسهم في معركة حطين عام 583هـ 1187م، وما إن وطِئت أقدام صلاح الدين الأيوبي أرض القدس الشريف حتى باشر بتنفيذ همه الأكبر ألا وهو إعادة القدس الشريف إلى ما كان عليه، بأن جعله قبلة العلم يقصده العلماء وطلاب العلم من كل صوب، فافتتح المدارس العلمية وسهَّل سبل العلم أمام الناس، تلك المدارس التي كانت سبباً في النهضة العلمية في القدس الشريف، فقد كانت المنارة التي أنارت أرجاء القدس الشريف بعد ظلام دامس حالك، وفي الذي فعله صلاح الدين الأيوبي تتلخص مجموعة من المصطلحات التي تتعلق بالإحياء والتجديد والنهضة، فقد أعاد القدس إلى سابق عهدها عامرة بالعلم والعلماء، وهذا الإحياء كان إحياءً حقيقياً، فالقدس كان مُحتاجاً إلى نهضة حقيقية في كل العلوم، وهذه النهضة تكون بإعادة العمل بالأسس التي قام عليها الدين الإسلامي بدايةً.

وفي الصفحات التالية من الورقة سيكون الحديث عن المدارس الشافعية التي أقيمت في القدس الشريف بعد الفتح الأيوبي لها، ودور تلك المدارس في النهضة الفقهية بتخريج العلماء الكبار الذين كان لهم الاسم البارز في التراث الإسلامي تدريساً وتصنيفاً،[4] وسيأتي ذكرهم عند ذكر المدارس التي درسوا ودرَّسوا فيها، ومن المعلوم أن أهمية المدرسة تأتي من أهمية العلماء الذين دَرَسوا ودرَّسوا في هذه المدارس، وسأبدأ بأهم هذه المدارس على الترتيب التالي:

---

1 رشاد عمر المدني، الحياة العلمية في فلسطين في مرحلة الصراع الصليبي الإسلامي، رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية في غزة، 2005، 78.

2 الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ط 2، ١٩٩٥م، 157/2-158.

3 ابن واصل، محمَّد بن سالم بن نصر الله بن سالم ابن واصل، أبو عبد الله المازني التميمي الحموي. مفرج الكروب في أخبار بني أيوب. تحقيق: الدكتور جمال الدين الشيال. مصر– القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية – المطبعة الأميرية، ١٣٧٧ هـ – ١٩٥٧ م، 217/2.

4 ولمن أراد التوسع في دور المدارس العلمية في العراق ودورها في النهضة العلمية فلينظر إلى بحث: إضاءات على الوقف في العراق إبان العهد العثماني، خالد يرشوي، مجلة journal of social sciences and humanities، 2022 - 1 :Cilt: 6 Sayı 5.

أولاً: المدرسة الصلاحية

انقطعت الحركة العلمية عن القدس خلال فترة الاحتلال الصليبي ومن قبله أثناء السيطرة الشيعية على تلك المقدسات، وعندما قام صلاح الدين الأيوبي رحمه الله بتحرير القدس أخذ على نفسه أن يعيد القدس إلى سابق عهدها، منارة للعلم وقِبلة للعلماء، وفي سبيل ذلك أنشأ مدرسة تُدرّس وتنهض بالعلوم الشرعية وفي مقدمتها الفقه الإسلامي وفق المذهب الشافعي، وفيما يلي بيان ذلك:

1- التسمية والنشأة والموقع

تشتهر هذه المدرسة بالمدرسة الصلاحية إلى جانب أسماء أخرى كالمدرسة الناصرية أو الصلاحية الكبرى، وتقع المدرسة الصلاحية بباب الأسباط في الشمال من المسجد الأقصى، والمدرسة كانت في الأصل كنيسة للروم، بنيت تلك الكنيسة في مكان يُقال إنه بيت حنة والدة مريم عليها السلام وتُعرف باسم صند حنة، وبعد الإسلام أطلق عليها دار علم، وقد عُرفت هذه المدرسة قبل الغزو الصليبي للقدس بعدة تسميات، المشهور منها هو المدرسة الناصرية، كما تعرف بالغزالية نسبة إلى الإمام الغزالي، وتُعرف أيضاً بالنصرية نسبة مؤسسها نصر بن إبراهيم النابلسي المقدسي، أنشئت عام (490هـ)، وهي تقع على برج باب الرحمة من أبراج السور الشرقي لمدينة القدس، فهي داخل أسوار البلدة القديمة،[5] ويقول ابن العربي المالكي في حديثه عن هذه المدرسة وما كانت عليه من كونها مركزاً علمياً للتعليم والمناظرة العلمية فيقول:" ثم رحلنا عن ديار مصر إلى الشام وأملنا الإمام، فدخلنا الأرض المقدسة، وبلغنا المسجد الأقصى، فَلَاحَ لي بدر المعرفة، فاستنرت به أَزيدَ من ثلاثة أعوام، وحين صليت بالمسجد الأقصى فاتحة دخولي له عمدت إلى المدرسة الشافعية بباب الأسباط، فألفيت بها جماعة من علمائهم في يوم اجتماعهم للمناظرة عند الشيخ القاضي الرشيد يحيى الذي استخلفه عليهم شيخنا الإمام الزاهد نصر بن إبراهيم النابلسي المقدسي، وهم يتناظرون على عادتهم..... -إلى أن قال- فإني لست برائم -أي مُفارِق- عن هذه البلدة حتى أعلم علم من فيها"[6].

وبعد انتصار صلاح الدين الأيوبي في معركة حطين قام بشرائها من ماله الخاص، وتحويلها إلى مدرسة ووفقها على المذهب الشافعي بتاريخ 13 من رجب عام 588هـ-1187م، ونص الوقفية مازال إلى الآن قائماً على باب المدرسة، ونصه كالتالي: "بسم الله الرحمن الرحيم وما بكم من نعمة الله فمن الله، هذه المدرسة المباركة وقفها مولانا الملك الناصر صلاح الدنيا والدين، سلطان الإسلام والمسلمين، أبي المظفر يوسف بن أيوب بن شادي محيي دولة أمير المؤمنين أعزه الله وأنصاره، وجمع له بين الدنيا والآخرة على الفقهاء من أصحاب الإمام أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي رضي الله عنه سنة ثمان وثمانين وخمس مائة"،[7] وبقيت المدرسة هكذا حتى بدأت الدول الأجنبية تتغلغل في الدولة العثمانية

---

5 العليمي، مجير الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي الحنبلي، أبو اليمن، مجير الدين الأنس الجليل الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، عمان: مكتبة دنديس، 28/2.

6 ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي. قانون التأويل. تحقيق: محمد السليماني. بيروت: مؤسسة علوم القرآن، 1406هـ-1986م، 434.

7 رويدة فضل أحمد أحمد. المدرسة الصلاحية في القدس (1336/588هـ-1918/1192م). رسالة ماجستير بقسم التاريخ بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، أشراف: الدكتور: أمين أبو بكر، 2015، 19.

فطلبت الحكومة الفرنسية أن تعيدها كنيسة مقابل المساعدات التي قدمها الفرنسيون للعثمانيين في حرب القرم، وما إن بدأت الحرب العالمية الأولى حتى أعادها جمال باشا إلى حاضنة الدولة العثمانية مرة ثانية، بل حولها إلى كلية تحت مسمى كلية صلاح الدين، ثم انتقلت بعد ذلك للإنكليز الذين سلّموها فيما بعد إلى الآباء البيض[8]، وهي تُعرف الآن بكنيسة سانت آن أو سانت ماريا.[9]

2- العلوم المتداولة في المدرسة

عاشت القدس فترة من الجهل المطبق تحت نير الاحتلال الصليبي بحيث انعدمت فيها الحياة العليمة بشكل كامل، وما إن أعادها صلاح الدين الأيوبي إلى سابق عهدها حتى أراد أن يزيل ذلك الصدأ الذي تراكم عليها فنهضت المدرسة الصلاحية بهذا الدور لتنير القدس بالعلوم مرة أخرى، فتنوعت العلوم التي تم تدريسها في المدرسة الصلاحية، من علوم القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والفقه على مذهب الشافعي وعلوم اللغة العربية وغيرها من العلوم التي لا بد منها لطالب العلم الشرعي، وفيما يلي نبذة مختصرة عن تلك العلوم[10]:

أولاً: القرآن الكريم

اهتمت المدرسة الصلاحية بالقرآن الكريم وما يتعلق به من علوم اهتماماً بالغاً، فالحلقات التعليمية كانت تبتدئ بالقرآن الكريم أولاً، فالقراءات والتفسير، حيث كانت تُعدُّ من أهم العلوم التي كانت تُدرَّس فيها، فهذا أحد مدرسي المدرسة الصلاحية وهو برهان الدين أو إسحاق إبراهيم بن عبد الرحيم بن جماعة الكناني الذي اشتهر بعلم التفسير جمع تفسيراً من عشر مجلدات وكتبها بيده، وكان من عادة المدرسين أن يقوم بتدريس كتبهم حين يقومون بالتدريس،[11] إلى جانب ما سبق اشتهر تدريس كتاب النشر بالقراءات العشر والمقدمة الجزرية لابن الجزري الشافعي.[12]

ثانياً: الحديث الشريف

لم يقتصر اهتمام المدرسة الصلاحية بالقرآن الكريم بل كان للحديث الشريف اهتمام كبير أيضاً، فقد كانت أمهات الكتب كصحيح البخاري ومسلم والسنن الأربعة ومسند الشافعي والموطأ تنال اهتماماً كبيراً مع الحصول على الإجازة العلمية بها، حيث ينتقل المتعلم بين علوم الحديث حيث يبدأ بسماعه ثم النظر في إسناده ورجاله ثم فوائده وأحكامه.

8 الآباء البيض: هي مؤسسة تبشيرية فرنسية أسسها الأب لافيجري الذي صبّ اهتمامه على تبشير الناس في جنوب أفريقيا، وألبس رجال الدين فيها ثيابا بيضًا ليتميزوا عن الآباء الفرانسيسكان، ينظر: موقع الجزيرة نت، في مقال بعنوان: كنيسة القديسة حنّة.. معلم يختزل تاريخ القدس.

9 رويدة، المدرسة الصلاحية في القدس، 18.

10 رويدة، المدرسة الصلاحية في القدس، 96 فما بعد.

11 رشاد عمر المدين، الحياة العليمة في فلسطين في مرحلة الصراع الصليبي الإسلامي من (491/690هـ - 1098/1291م)، رسالة ماجستير في قسم التاريخ بكلية الآداب في الجامعة الإسلامية بغزة- فلسطين، أشراف الدكتور رياض مصطفى شاهين، 2005، 175-176.

12 رويدة، المدرسة الصلاحية، 82.

ثالثاً: الفقه

نال الفقه نصيبه من الاهتمام في المدرسة الصلاحية، فدروس المذاهب الفقهية الأربعة كانت تدرَّس فيها، إلا أن الفقه الشافعي نال حظاً أكبر من غيره؛ لأن الدولة الأيوبية كانت شافعية المذهب، فأمهات الكتب الشافعية كانت تدرَّس فيها، منها كتاب منهاج الطالبين روضة الطالبين للنووي، والتنبيه والحاوي، إضافة إلى جمع الجوامع في أصول الفقه، والتعجيز في مختصر الوجيز، وغيرها من الكتب التي تُعد من أمهات الكتب في المذهب الشافعي.

رابعاً: علوم العربية وعلوم متنوعة

لا يقل اهتمام المدرسين في المدرسة الصلاحية بعلوم اللغة العربية عن باقي العلوم المتقدمة، فقد أَوْلَوها نصيباً كبيراً من الاهتمام فدرسوا النحو والإملاء والبلاغة، ابتداء بالآجرومية، ومروراً بشرح قواعد الإعراب لابن هشام، وانتهاء بلامية ابن الحاجب وألفية ابن مالك، ومن أمثال الذين برعوا في النحو أبو العزم محمد بن محمد بن يوسف الشافعي النحوي، وإلى جانب هذه العلوم الأساسية كانت تُدرَّس علوم الجبر والحساب والمنطق والفلك وغيرها من العلوم المهمة.[13]

3- الشيوخ والمدرسون والطلبة

تعاقب على المدرسة الصلاحية مجموعة من المشايخ والمدرسين وتخرج فيها مجموعة من الطلبة، فمن شيوخها قبل الغزو الصليبي:

1- نصر بن إبراهيم بن نصر المقدسي الشافعي (490)، الفقيه المحدِّث العالم الزاهد، صحاب التصانيف المشهورة منها: التهذيب في الفقه في عشر مجلدات، والكافي في الفقه، والحجة على تارك المحجة في الحديث وغيرها، ولعلمه وزهده قِيل فيه: "لو كان الفقيه أبو الفتح في السلف لم تقصر درجته عن واحد منهم لكنهم فاتوه بالسَّبق"[14]، وعندما غادر إلى الشام استخلف عليهم القاضي الرشيد يحيى بن المفرج[15].

2- حجة الإسلام الغزالي: محمد بن محمد الغزالي الطوسي (505هـ)، الفقيه الأصولي، صاحب التصانيف من أهمها: الوجيز والوسيط والبسيط في الفقه، والمستصفى والمنخول في أصول الفقه، والاقتصاد الاعتقاد وإلجام العوام عن علم الكلام في العقيدة، وغيرها من الكتب، ويُقال: إنه صنَّف كتابه إحياء علوم الدين أثناء إقامته في هذه المدرسة، والتي من أسمائها المدرسة الغزالية نسبة إليه[16].

---

13 العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، 109/2 فما بعد.

14 السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ، 5 /353.

15 الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. الوافي بالوفيات. تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ-٢٠٠٠م، 186/27.

16 ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. طبقات الشافعيين. تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب. الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، 533.

أما ما بعد الغزو الصليبي ففي ما يلي بعضاً من أسماء أشهرهم، فقد كانت المشيخة أعلى سلطة في المدرسة، وكان الشيخ يُعيَّن أو يُعزل بمرسوم سلطاني، لذا فإن المشيخة كانت من نصيب كبار العلماء، ومنهم بهاء الدين أبو المحاسن يوسف بن رافع بن تميم الأسدي الموصلي المعروف بابن شداد الذي عيَّنه صلاح الدين الأيوبي ليقوم بأعباء النهوض بالمدرسة وإنشائها، ومنهم كمال الدين أبو المعالي محمد بن أبي بكر بن علي المقدسي الشافعي المعروف بابن أبي شريف(906هـ-1550)، قال فيه أحد تلامذته:" لم يزل حاله بازدياد، وعلمه في اجتهاد، فصار نادرة وقته، وأعجوبة زمانه، إماماً في العلوم، محققاً لما ينقله، وصار قدوة بيت المقدس ومفتيه"،[17] أما الذين تولوا منصب التدريس في المدرسة الصلاحية فمن أشهرهم فخر الدين أبو منصور عبد الرحمن بن محمد بن الحسين بن هبة الله بن عساكر الدمشقي، شيخ الشافعية بالشام، حيث ولاه التدريس في الصلاحية الملك العادل، شقيق صلاح الدين الأيوبي، ومنهم تقي الدين أبو عمرو عثمان بن صلاح الدين أبي القاسم عبد الرحمن بن موسى بن أبي النصر المقلب بابن الصلاح، صاحب مقدمة ابن الصلاح المشهورة في علوم الحديث الشريف، وصاحب المناقشات والاعتراضات النفيسة في علوم الحديث الشريف،[18] وبرهان الدين أبو إسحاق زين الدين بن جماعة الكناني، الذي جمع بين التدريس في الصلاحية والخطابة في المسجد الأقصى، أما الطلبة فقد درس فيها الكثيرون، ومن بين الطلبة الذين جمعوا بينها وبين مشيخة المدرسة ووظائفها غرس الدين أبي الصفا، حيث تولى التدريس فيها إلى جانب تولي القضاء في الخليل والرملة والقاهرة والخطابة في المسجد الأقصى، وغيره الكثير.[19]

ثانياً: المدرسة الباسطية

فيما يلي نبذة عن المدرسة الباسطية، وذلك ببيان ما يتعلق بها من اسمها وموقعها ونشأتها وشيوخها وأهم المعلومات التي تتعلق بها.

1- التسمية والنشأة والموقع

تُنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها القاضي زين الدين عبد الباسط بن خليل الدمشقي ثم القاهري (854هـ)، فهي تُنسب إلى القاضي عبد الباسط مع أن أول من وضع أسسها هو شيخ الإسلام شمس الدين محمد الهروي، الذي وافته المنية قبل عمارتها، فقام القاضي عبد الباسط بإنشائها عام (834هـ)، وهي تقع في الرواق الشمالي لساحة المسجد الأقصى بالقرب من المدرسة العمرية بين بابي حطة وباب العتم (باب المجاهدين)[20].

2- الشيوخ

مرَّ على هذه المدرسة العديد من الشيوخ البارزين الذين ذاع سيطهم في الأوساط العلمية، أذكر هنا أهمهم:

---

17 العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، 379/2.

18 ينظر: اعتراضات ابن الصلاح الشهرزوري على الحاكم النيسابوري في علوم الحديث، Dr. Öğr. Gör. Yasir ELDERŞEVİ، Türkiye İlahiyat araştırmaları dergisi. العدد الثالث عام 2019، 73-79، صفحة 4 وما بعد.

19 رويدة، الصلاحية، 96 فما بعد.

20 العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، 39/2.

أ- شمس الدين محمد بن الخضر الشهير بابن المصري (841هـ)، فهو أول من درَّس بالباسطية أواخر عمره، الذي درس على الكثير من المشهورين منهم شهاب الدين الأذرعي، وابن حجر العسقلاني وقال في ابن المصري:" وسمع مني وكتب في الإملاء ومن شرح البخاري، وقرأ على المقدمة، ومن كتابي في الصحابة،"[21] كان فقيهاً أديباً شاعراً، أنشد بعض الأبيات في مدح الشيخ عبد الباسط عندما ولّاه التدريس في المدرسة الباسطية يقول فيها[22]:

أغبطكم كون المهيمن خصَّكم بأن صرت والسلطان يوسف في قرن

فأنتم بنيتم خانقاه تصوف كذاك بناها فاتفقتم على سنن

وفاق بناكم ما بناه لكونه على حرم البيت المقدس قد ركن

وأن الذي فيه يصلي مشاهد لقبلتي الإسلام في الفرض والسنن

ولم يك في القدس الشريف سواهما حضور بجمع بعد عصر من الزمن

وهذا عطاء لا ينال بحيلة ولكن بتوفيق من الله ذي المنن

فوقيت ما تخشاه حالًا وموئلًا وجوزيت في الدنيا وعقباك بالحسن

ب- شرف الدين بن العطار (853)، تولى التدريس بعد وفاة ابن المصري، كان رحمه الله فقيهاً أديباً شاعراً بارعاً، رثاه السخاوي بقصيدة فائية في ديوانه،[23] وهو من قرظَّ سيرة المؤيد لابن ناهض، كتب: "حوائج العطار في عقر الحمار".[24]

ت- أبو بكر بن محمد بن إسماعيل المشهور بالتقي القلقشندي (867هـ)، اعتلى منصب التدريس بعد ابن العطار، برع في الفقه الشافعي والعديد من العلوم، درس على السراج البلقيني والصدر المناوي، وتخرج على يديه مجموعة من طلبة العلم الأجلاء منهم أحمد بن عبد الله بن بدر الغزي العامري أبي نعيم شهاب الدين، ومجير الدين الحنبلي.[25]

---

21 ابن حجر، إنباء الغمر بأبناء العمر، تحقيق: د حسن حبشي، الناشر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية - لجنة إحياء التراث الإسلامي، مصر، 1389هـ، 1969م، 86/4.

22 أبو البركات الغزي، رضي الدين أبو البركات محمد بن أحمد بن عبد الله الغزي العامري الشافعي، بهجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين، ضبط النص وعلق عليه: أبو يحيى عبد الله الكندري، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ - 2000 م، 56/1.

23 السخاوي، الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع، 217/10.

24 خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. الأعلام. دار العلم للملايين، ط 15، ٢٠٠٢ م، 136/8.

25 السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة – بيروت، 69/11.

https://alquds-city.com/index.php?s=44&id=205 .69/11

ثالثاً: المدرسة البدرية

فيما يلي نبذة حول المدرسة البدرية ببيان تسميتها وموقعها ونشأتها وما يتعلق بها من تفاصيل كالتالي:

أ– التسمية والنشأة والموقع

تُنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها بدر الدين محمد بن أبي قاسم الهكَّاري[26] (614)، أنشأها بدر الدين الهكاري عام (610هـ)، ووقفها على فقهاء الشافعية قبل استشهاده في قتاله للفرنجة، تقع في حي الواد بالقدس على الجانب الغربي من طريق القرمي، بالقُرب من المدرسة اللؤلؤية[27]، كُتب على بابها الكلمات التالية: "أمر بإنشاء هذه المدرسة المباركة على أصحاب الإمام الشافعي رضي الله عنه الموالي الملكة العلية المجاهدة بدرية"[28]

ب– الشيوخ

من أبرز شيوخ المدرسة البدرية علي بن عثمان العلاء الحواري الخليلي، كان فاضلاً عالماً خيراً أُمَّةً في الفرائض والحساب، سمع من الكثير من الشيوخ منهم ابن جماعة، والتنوخي، والبلقيني، وابن الملقن، والبدر الزركشي، والعراقي، ومن مصنفاته: كفاية الطالب في علمي الفرائض والحساب، وإلى جانب تدريسه في المدرسة البدرية كان مُدرِّساً في دار الحديث الهكارية، التي أنشأها الأمير عيسى بن بدر الدين أبي القاسم الهكاري، وبقي مُدرساً فيها إلى وفاته (633هـ)[29].

رابعاً: المدرسة الميمونية

فيما يلي بعض المعلومات عن المدرسة الميمونية:

أ– التسمية والنشأة والموقع

يطلق على هذه المدرسة اسم المأمونية، والميمونية حيث تنسب هذه المدرسة إلى مؤسسها الأمير فارس الدين أبو سعيد ميمون بن عبد الله القصري، الذي كان خازن بيت المال للقائد صلاح الدين الأيوبي،[30] وقف وقفها لمدارسة الفقه الشافعي، تقع عند باب الساهرة دخل السور في البلدة القديمة على بعد مئتي متر، كانت فيما سبق كنيسة للروم، وقيل للسريان منهم حيث كانوا يطلقون عليها دير المجدلية[31].

---

26 هكاري: بالفتح، وتشديد الكاف، وراء، وياء نسبة: بلدة وناحية وقرى فوق الموصل في بلد جزيرة ابن عمر يسكنها أكراد يقال لهم الهكارية، الحموي، معجم البلدان، 481/1.

27 العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، 47/2، https://qudsinfo.com/photos/#/image/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AF%D8%B1%D8%B3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%AF%D8%B1%D9%8A%D8%A9

28 العارف، المفصل في تاريخ القدس، 268/1.

29 الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. بيروت: دار المعرفة، 261/5.

30 العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، 48/2.

31 موقع معلومات مقدسية، معالم البلدة القديمة، المدرسة الميمونية.

ب– القائمون عليها

مرت هذه المدرسة بعدة أحوال وأطوار في تاريخها، فبعد أن كانت كنيسة تحولت إلى مدرسة تهتم بالفقه الشافعي، ثم جاءها زمن اندثرت ولم تعد تُذكر، ثم عاد النشاط إليها مرة ثانية بعد أن تولّاها عبد الرحمن بن عبد الرحيم العسلي في زمن الخلافة العثمانية، وتعاقب عليها المدراء والنُّظار، وأطلق عليها بعد ذلك اسم (قدس شريف مكتب إعداديسي)، حيث درس فيها الكثير من أبناء القدس، وبعد الاحتلال الإنكليزي تم تحويلها إلى مدرسة للبنات تابعة لمصلحة المعارف العامة[32].

خامساً: المدرسة الدوادارية

فيما يلي معلومات مهمة عن المدرسة:

أ– التسمية والنشأة والموقع

تُعرف هذه المدرسة بعدة أسماء هي الدويدارية، ودار الصالحين، وأشهر أسمائها الدوادارية، حيث وقفها الأمير علم الدين أبو موسى سنجر بن عبد الله الدواداري الصالحي النجمي (699)[33]، تقع في الشمال الشرقي من المسجد الأقصى عند باب العتم بالقُرب من المدرسة الباسطية، وقد نُقش على باب المدرسة ما يلي: "بسم الله الرحمن الرحيم أمر بإنشاء هذه الخانقاه[34] المباركة المسماة بدار الصالحين العبد الفقير إلى الله تعالى عبد الله بن عبد ربه بن عبد الباري سنجر الدواداري الصالحي، ووقفها ابتغاء وجه الله تعالى على ثلاثين نفراً من الطائفة الصوفية والمتصوفة من العرب والعجم، منهم عشرون نفراً عزاباً وعشرون مزوجون مقيمون بها لا يظعنون عنها صيفاً ولا شتاءً ولا ربيعاً ولا خريفاً إلا لحاجة، وعلى ضيافة من يرد إليها من الصوفية والمتصوفة مدة عشرة أيام، ووقف عليها قرية بيرنبالا من القدس الشريف وقرية حجلا من أريحا وفرن وطاحون علوهما دار بالقدس ومطبنة وستة حوانيت ووراقة بنابلس وثالثة بساتين وثلاثة حوانيت وأربع طواحين ببيسان. وقف ذلك على هذه الخانقاه وعلى تدريس مذهب الشافعي وعلى شيخ يسمع الحديث النبوي وعشرة أنفار يتلون كتاب الله كل يوم ختمة وعلى مادح ينشد مدح النبي. كل ذلك بالجامع الأقصى. وذلك في مستهل سنة خمس وتسعين وستماية. بتولية الفقير إلى الله سنجر القيمري عفا الله عنه. ومن جملة وقف هذه الخانقاه المباركة ووظائفها المذكورة قرية طبرس من قاقون وحمام الملكة من نابلس المحروسة. عمل المعلم علي بن سلامة المهندس"[35].

32 العارف، عارف. المفصل في تاريخ القدس. القدس: طبعة المعارف، ط 5، 1999، 267/1

33 العليمي، الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، 39/2.

34 لفظ معرَّب: بقعة يسكنها أهل الصلاة والخير والصوفية، الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: جماعة من المختصين. الكويت: من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 270/25.

35 عارف، المفصل في تاريخ القدس. 242.

ب– القائمون عليها

من أهم القائمين على هذه المدرسة هم

1– علاء الدين العطار: علي ين إبراهيم بن داود، المعروف بابن العطار، أوَّل من تولى مشيخة المدرسة الدوادارية، الشيخ المفتي المحدث بقية السلف الصالح، سمع من الأذرعي وصحب الإمام النووي وتفقَّه عليه وقرأ عليه التنبيه، ودرس الذهبي عليه، جمع وصنَّف وأفتى، من مصنفاته العدة شرح العمدة، تحفة الطالبين في ترجمة الإمام النووي والمنثورات، وعيون المسائل المهمات للنووي، وغيرها، توفي (724هـ).[36]

2– محمد بن أبي بكر بن قوام، كان من العلماء الفاضلين ومن أصحاب الخلق الحسن مُحِبًّا للسنة فاهمًا لها، درَّس في عدة أماكن، منها المدرسة الناصرية والمدرسة الدوادارية، توفي (765).[37]

الخاتمة

انتهى البحث إلى عدة نتائج أهمها ما يلي:

1– انعدمت الحياة العلمية أثناء الاحتلال الصليبي للقدس ومن قبله الفاطمي، وخلت القدس من العلماء والدروس والحلقات العلمية، والمراكز التي تنشر العلم.

2– مصطلحات البعث والنشر والتجديد وغيرها من المصطلحات التي تتعلق بالنهضة والإحياء للعلوم كلها ظهرت جليَّة في العملية التي قام بها صلاح الدين الأيوبي ومن بعده في القدس عند إعادتها إلى خظيرة الخلافة الإسلامية.

3– لم يقتصر هدف صلاح الدين الأيوبي على انتزاع القدس من أيدي الصليبين فقط بل كان هدفه أيضاً إعادة القدس إلى حاضنة الدولة الإسلامية وإحياء العلم والنهضة بها إلى مكانها المعهود.

4– المدرسة الصلاحية من أبرز المدارس التي نهضت بالحياة العلمية في القدس الشريف، حيث مرَّ عليها الكثير من كبار العلماء وتخرج فيها الكثير من العلماء البارزين.

5– أنشئت في القدس الشريف الكثير من المدارس ومرَّ على تلك المدارس الكثير من العلماء الذين كانت لهم بصمة واضحة في النهضة العليمة للقدس بعد التحرر من نير الاحتلال.

6– العديد من المدارس كانت تهتم بالمذهب الشافعي لأنه كان مذهب الدولة الأيوبية وقتها، وبعد زوال دولتهم حافظ العثمانيون على تلك المدارس واهتموا بها.

---

[36] ابن شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة. طبقات الشافعية، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان. بيروت: عالم الكتب، ط 1، ١٤٠٧ هـ، 270/2؛ النعيمي، عبد القادر بن محمد. الدارس في تاريخ المدارس. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، ١٤١٠هـ – ١٩٩٠م، 54/1.

[37] ابن رافع، الوفيات، تقي الدين محمد بن هجرس بن رافع السلامي. الوفيات. تحقي: صالح مهدي عباس، د. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، ١٤٠٢، 286/2؛ ابن قاضي شهبة، طبقات الشافعية، 112/3.

المصادر والمراجع

ابن العربي، أبو بكر محمد بن عبد الله المعافري الإشبيلي. قانون التأويل. تحقيق: محمد السليماني. بيروت: مؤسسة علوم القرآن، 1406هـ-1986.

ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. إنباء الغمر بأبناء العمر. تحقيق: د حسن حبشي، مصر: المجلس الأعلى للشئون الإسلامية – لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1389هـ، 1969م.

ابن رافع، تقي الدين محمد بن هجرس بن رافع السلامي. الوفيات. تحقي: صالح مهدي عباس، د. بشار عواد معروف. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط 1، ١٤٠٢.

ابن شهبة، أبو بكر بن أحمد بن محمد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة. طبقات الشافعية. تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان. بيروت: عالم الكتب، ط 1، ١٤٠٧ هـ.

ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر. طبقات الشافعيين. تحقيق: د أحمد عمر هاشم، د محمد زينهم محمد عزب. الناشر: مكتبة الثقافة الدينية، ١٤١٣ هـ – ١٩٩٣ م.

ابن واصل، محمَّد بن سالم بن نصر الله بن سالم ابن واصل، أبو عبد الله المازني التميمي الحموي. مفرج الكروب في أخبار بني أيوب. تحقيق: الدكتور جمال الدين الشيال. مصر– القاهرة: دار الكتب والوثائق القومية – المطبعة الأميرية، ١٣٧٧ هـ – ١٩٥٧ م.

أبو البركات الغزي، رضي الدين أبو البركات محمد بن أحمد بن عبد الله الغزي العامري الشافعي، بهجة الناظرين إلى تراجم المتأخرين من الشافعية البارعين، ضبط النص وعلق عليه: أبو يحيى عبد الله الكندري، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان، الطبعة: الأولى، 1421 هـ – 2000 م.

الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت بن عبد الله الرومي. معجم البلدان. بيروت: دار صادر، ط 2، ١٩٩٥م.

ديرشوي، خالد. إضاءات على الوقف في العراق إبان العهد العثماني، مجلة journal of social sciences and humanities، 2022 – Cilt: 6 Sayı: 1.

الديرشوي، ياسر. اعتراضات ابن الصلاح الشهرزوري على الحاكم النيسابوري في علوم الحديث، Dr. Öğr. Gör. Yasir ELDERŞEVİ Türkiye İlahiyat araştırmaları dergisi . العدد الثالث عام 2019، 73-79.

رشاد عمر المدني، الحياة العليمة في فلسطين في مرحلة الصراع الصليبي الإسلامي من (690/491هـ – 1291/1098م)، رسالة ماجستير في قسم التاريخ بكلية الآداب في الجامعة الإسلامية بغزة– فلسطين، أشراف الدكتور رياض مصطفى شاهين، 2005.

رويدة فضل أحمد. المدرسة الصلاحية في القدس (1336/588هـ–1918/1192م). رسالة ماجستير بقسم التاريخ بكلية الدراسات العليا في جامعة النجاح الوطنية في نابلس، فلسطين، أشراف: الدكتور: أمين أبو بكر، 2015.

الزبيدي، محمّد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. تحقيق: جماعة من المختصين. الكويت: من إصدارات: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت – المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت.

الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس. الأعلام. دار العلم للملايين، ط 15، ٢٠٠٢ م.

السبكي، تاج الدين عبد الوهاب بن تقي الدين. طبقات الشافعية الكبرى. تحقيق: د. محمود محمد الطناحي د. عبد الفتاح محمد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة: الثانية، ١٤١٣هـ.

السخاوي، شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن أبي بكر بن عثمان بن محمد السخاوي، الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، دار مكتبة الحياة – بيروت.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد بن عبد الله. البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع. بيروت: دار المعرفة.

الصفدي، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله. الوافي بالوفيات. تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٠هـ–٢٠٠٠م.

العارف، عارف. المفصل في تاريخ القدس. القدس: طبعة المعارف، ط 5، 1999.

العليمي، مجير الدين عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن العليمي الحنبلي، أبو اليمن، مجير الدين الأنس الجليل الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل، تحقيق: عدنان يونس عبد المجيد نباتة، عمان: مكتبة دنديس.

موقع معلومات مقدسية، معالم البلدة القديمة، المدرسة الميمونية.

النعيمي، عبد القادر بن محمد. الدارس في تاريخ المدارس. تحقيق: إبراهيم شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، ط 1، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.

نظرة الحركة الإصلاحية لتزيين النساء (التجميل نموذجاً)

زيني عادل توفيق
كلية القانون والعلوم السياسية – جامعة دهوك - العراق
ztawfeeq2019@gmail.com

المقدمة

الإصلاح والإحياء والتجديد كلها مصطلحات تبنت مشروع الفكر الديني وموضوعاته الحيوية التي تلمس واقع وحاضر الحياة الإنسانية، قد ظلت حركة الإصلاح هماً يلازم ذهن المسلمين بعد أن ظهرت معالم الانحلال أو الضعف بسبب إتباع المسلمين الحضارات الغربية وتقليد ثقافاتهم، فكل المؤشرات كانت تشير الى التراجع عن المستوى الثقافي والفكري والاجتماعي وحتى السياسي، وفي هذا السياق جاءت فكرة إصلاح المسلمين، وبالرغم من تعرض هذه الحركة لمواقف عديدة بين مؤيد ومعارض، فظهرت مدارس فكرية عديدة كلها تنادي بالإصلاح باختلاف طرقهم في بيان مفهومه وعلاجهم للمشاكل التي أدت إلى تراجع دور المسلمين، وتدعوا جميع هذه المدارس بعودة الأمة الإسلامية إلى توحدها حول رؤية شاملة لوضع دليل صحيح يمشي عليه المسلمين، وتتضامن على العمل من أجل ترسيخ وفهم مبادئ وقيم أخلاقية تخدم مصلحة الأمة الإسلامية.

وفي هذا السياق يأتي دور المرأة المسلمة التي تعتبر من أهم عناصر المجتمع، فهي التي تحمل و تربي وتلد رجالاً، والتاريخ شاهد بأن لها دور كبير في جميع المجالات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية، حيث كان للنساء المسلمات دور كبير في نشر الدعوة الإسلامية، فلابد من الاهتمام بها ومطالبة كافة حقوقها التي شرعها الله لها، ومن أبرز رواد حركة الإصلاح الذين تحدثوا عن قضايا تخص النساء: الشيخ جمال الدين الأفغاني (1838-1897م)، والشيخ رفاعة الطهطاوي (1801-1873م)، والشيخ محمد عبده (1849-1905م)، وغيرهم من المفكرين الذين أسهموا في فكرة الإصلاح والنهضة ولكنهم لم يجدوا حظاً من الشهرة مثل المفكر التونسي السيد الطاهر الحداد (1899-1935م).

شاع بين الناس مظهر التجميل بين الرجال والنساء وخاصة في العنصر النسوي، وعليه فقد بدأ بعض المتحمسين لظاهرة التجميل بصبغ العملية بصبغة الإصلاح وهو بعيد عن الشرع والقانون وإنما هم هؤلاء أن يجدوا لمهنتهم حججاً واهية ليقبل الناس عليهم وقد فعلوا ذلك، إلاّ أنَّ الواقع يخالفهم فيما هم عليه فقد نتج عن ذلك آثار اقتصادية فيها جانب الإسراف وهو منهي عنه شرعاً وقد زاد ذلك فساداً، فكل من تجمل وغير أحد أعضاءه فتحول أنظار الناس

إليه، وبالأخص المرأة الشريفة التي لا ذنب لها إلا التقليد الأعمى الذي تورط فيه أكثر النساء وأسئ الظن إليها وهي بريئة براءة الذئب من يوسف عليه السلام، ولهذا أكتب بحثي لكي أنبه المتورطين في ذلك وأدعوهم إلى الابتعاد مهما أمكنهم إلاَّ في حالات الضرورة.

1. المبحث الأول

تعريف التزيين وآثاره الإقتصادية وما يترتب عليها من فساد

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

1.1 .المطلب الأول: تعريف التزيين

يعرف التزيين من الزينة لغة بأنها "تحسين الشيء بغيره من لِبسةٍ أو حلية او هيئة"[1].

وجاء بأن الزينة اسم جامع لكل ما يَتزيَّن به، وازيَّنت وتزينت: أي حَسُنَت وبَهُجت، ويقال للحجام: مُزيِّن"[2].

وأيضاً عرفت التزيين بأنها "التجمل والتحسين بزيادة أشياء على الأصل"[3].

يظهر من المصادر اللغوية بأن لفظ (التزيين) و(التجميل) يأتي بمعنى واحد، إلاَّ أن التزيين هو الهدف الرئيسي للعمليات التجميلية (التجميل).

أما التجميل بمعناه الواسع هو إعطاء الشيء العادي مسحة من الجمال والإرتقاء بالجميل إلى وضع أجمل، ويكون بإحلال الجمال محل القبح، والكمال بدل النقص[4]، أو هي تحسين مستوى الجمال عند شخص ما في حين أنَّ هذا النوع من العمليات جزء من عمليات أكثر وأعقد يقوم بها جراح التجميل.

وعرفت بأنها: فن من فنون الجراحة يرمى إلى تصحيح التشوّهات الخلقيّة، أو الناجمة عن الحوادث المختلفة. ولا فرق في العمليات التجميليّة بين أن تتم بالجراحة أو بدونها[5].

وعرفت جراحة التجميل بأنها "جراحة يجريها الأطباء على شخص تحسيناً لمنظر أو وظيفة عضو من أعضاء الجسم الظاهرة بسبب نقص أو تشوه، إذن هي مجموعة من العمليات التي يكون الهدف منها إزالة أو تخفيف عيوب خلقية أو طارئة، في خارج الجسم البشري وتؤثر على ثقته بنفسه[6].

---

1 الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، د.ت.267/18.

2 ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب،دار صادر- بيروت،2003م، (زين):201/13؛ محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، (المتوفى: 370هـ)، المحقق: محمد عوض مرعب، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت،ط1، 2001م، (زان): 255/13.

3 محمد قلعجي- حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء،ط2، دار النفائس-الأردن،1408هـ- 1988م، ص129

4 الجرف، أنوار، بحث: عمليات التجميل انور الجرف بحث كاملpdf.، ص8. بتاريخ 2022/8/20.

5 كنعان، أحمد محمد، الموسوعة الطبيّة الفقهيّة، تقديم: محمد هيثم الخياط،ط1، دار النفائس،بيروت-لبنان،1421هـ-2000م، ص 237.

6 عبد السلام التنوجي، المسؤولية المدنية للطبيب في الشريعة الإسلامية في القانون السوري والمصري والفرنسي، دار المعارف، لبنان، 1967، ص400؛ حساين سامية، خصوصية الجراحة التجميلية فقهاً وقضاء وتشريعاً، جامعة أحمد بوقرة، بومرداس- الجزائر، مجلة المفكر، ع13، ص163.

ومن الأمثلة العملية على التزيين والتجميل التي تمارسها النساء، شد التجاعيد بالخيوط، رفع الحواجب، ونفخ الشفاه، وتكبير وتصغير مواضع من الجسم، ووصل الشعر، ونتف الحواجب وشفط الدهون، ووشم الجلد، ووضع المستحضرات التجميلية على الوجه وتلوينه.

كما روى عن إبن مسعود ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال: (لعن الله الواشمات والمستوشمات والمتنمصات والمتفلجات للحسن المغيرات خلق الله)[7].

وما روى عن أبي داوود عن إبن عباس، أنَّ الرسول (صلى الله عليه وسلم) قال: (لعنت الواصلة والمستوصلة والنامصة والمتنمصة والواشمة والمستوشمة من غير داء)[8].

وقد خلق الله عز وجل الإنسان بشكل متفاوت في درجة الجمال، وإنَّ هذا التفاوت يخضع للمفاضلة والمقارنة بين الناس أيهم أكثر جمالاً، فيعتبر الشخص نفسه جميلاً عند بعض الاذواق من الناس، ويُرى عكس ذلك عند أشخاص آخرون، ولكن يجب الصدق والإيمان بأن الله عزو وجل خلق جميع الناس في أعدل وأحسن صورة، فقال تعالى "لَقَدْ خَلَقْنَا الإنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ"[9]، وقوله تعالى "يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ، الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ، فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ"[10]، مع أن الإسلام لم يحرم الزينة التي تعتبر تجميلا في البدن والثياب، لقوله تعالى "قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ"[11].

لكن الشريعة الإسلامية لم تترك هذه المسالة للإنسان يتصرف بنفسه دون نقيب وحسيب، وإنما تبنت له حدود وضوابط يجب الإلتزام بها في زينته، فحرم كل ما من شأنه تغيير خلق الله تعالى من الزينة والتي تترتب عليها المفسدة[12]، فعلى المسلم واجبات تجاه الله تعالى وتجاه الناس، وهي غض البصر، وحفظ الفرج وصيانة العرض والحفاظ على أموال الناس وحمايتهم والالتزام بمبادئ الإسلام في هذا مضمار، فقال تعالى " قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَٰلِكَ أَزْكَىٰ لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ (30) وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ "[13].

---

7 البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تقديم: عبدالقادر شيبة، ط1،مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض،2008م، 5587/5.

8 البخاري، المصدر نفسه، 5937.

9 التين/4.

10 الانفطار/8-6.

11 الأعراف/32.

12 الصباغ، أسامة، العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية، دار ابن حزم، ط10، 1420هـ - 1999م، ص36؛ الفهداوي،ساجدة طه محمود، العمليات التجميلية بين الحل والحرمة، (بحث)، كلية التربية- جامعة بغداد، العراق، 1431هـ - 2009م، ص6.

13 سورة النور/ 30-31.

وقسم بعض الفقهاء والمفسرون الزينة[14] لدى المرأة إلى قسمين الزينة الظاهرة لا يجب سترها ولا يحرم النظر إليها من الرجال، والزينة الباطنة التي يحرمهم النظر إليها، فبعضهم يرون الظاهرة بأنها الثياب، وبعضهم قالوا بأنها الوجه والكفان والقدمان والثياب، فالنيسابوري[15]يقسم الزينة الظاهرة إلى ثلاث أقسام؛ الأولى هي الأصباغ كالكحل والخضاب والوسمة في حاجبها والحمر في خديها والحناء في كفها وقدمها، والثانية الحلي كالخاتم والسوار والخلخال والدملج والقلائد، وهذا القول راجع الى مضمون الآية الكريمة "إلا ما ظهر منها"، حيث إنها متعلقة بالوجه والكفين، والله اعلم.

1.2. المطلب الثاني

آثار التجميل من الناحية الاقتصادية

إن التبذير والإسراف من الأشياء التي ذمها الدين الإسلامي الحنيف وأكد النهي عنها، كما جاء في الآية الكريمة " يَا بَنِي آدَمَ خُذُوا زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ "[16]، ويشتمل الإسراف على الكثير من نواحي الحياة، ومن أهمها اللباس والزينة والتجمل، حيث أن هذه الإعمال يحرم الإنسان من الإنتفاع بها، حيث أن المجتمع الإسلامي يعامل ككيان واحد، فللفقير حق على مال الغني، كما جاء في الآية الكريمة " آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَأَنفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ فَالَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَأَنفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبِيرٌ "[17]، حيث أن المال يعتبر عنصرا في قوة المجتمع المسلم وحمايته وتطوره، ولعل الإسراف من الأعمال التي تسبب في ضعف الأمة الإسلامية وتخلفها عن التماشي مع الحضارة والتطور وتمنعها من التنمية الإقتصادية، ولذلك قال الرسول عليه الصلاة والسلام "كلوا وتصدقوا والبسوا من غير إسراف ولا مخلة"[18].

وقد أجاز الدكتور يوسف القرضاوي جملة من المسائل الفقهية الجدلية ومنها مسائل تخص النساء من أعمال التجميل وأحكامها، وأجاز بعضها على شرط ألا تنطوي على الإسراف والغش والتدليس وقال "المشكلة ليست في التجميل ولا في عملياته، ولكن في الغلو والمبالغة في طلب التجميل"، ولفت إلى أن لا تكون الهدف الرئيسي لهذه العمليات تمرداً ورفضاً على خلق الله تعالى[19].

ولكن على العكس من الأمر و النصح الوارد في الدين الإسلامي الحنيف نرى بأن أدوات التجميل ومواد العناية الصحية هي الأعلى مبيعاً على مستوى العالم في هذه السنوات الأخيرة، فبالرغم من الأزمات الإقتصادية التي تمر بها

---

14 البرهاوي، رعد محمود،،المرأة في الحضارة الإسلامية، مركز البحوث الإسلامية المعاصرة، بغداد، ط1، 2009،ص253.

15 النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين، (المتوفى: 850هـ)، المحقق: زكريا عميرات، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت–لبنان،ط1، 1416 هـ.، 78/18.

16 الأعراف/31.

17 الحديد/7.

18 النسائي، أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار، أبو عبد الرحمن النسائي، المتوفي (303هـ)، المحقق: صبري بن عبد الرحمن الشافعي – سيد بن عباس الجليمي، تفسير النسائي، ط1، مكتبة الرشد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت- لبنان، 1410هـ-1990م، 388/2.

19 الغد، د. يوسف القرضاوي، عمليات – شد- الوجه – شفط – alghad.com ص4042، 2011/7/25.

أغلب دول العالم وبالتالي الأسواق التجارية في حين إلى آخر، ورغم تداعيات جائحة كورونا وقيود الإغلاق، حسب تقارير مجلات وجمعيات عالمية تمكن أكبر أثرياء صناع مستحضرات التجميل من جني أرباح خيالية في هذه السنوات مقارنة من قبلها، حيث بلغ حجم المبيعات العالمية 170 مليار دولار، قسمت 40 ملياراً منها في الامريكيتين و60 ملياراً أوروبا و60 مليارا في كل من استراليا وآسيا، و10 ملياراً في افريقيا، وفي السياق ذاته رصدت تقارير الجمعية الدولية لجراحة التجميل بأن إجمالي عمليات التجميل التي أجريت في جميع أنحاء العالم بلغت نحو 12 مليون عملية تقريبا خلال 2019، وتعد الأسواق العربية الأكثر إنفاقاً على مستحضرات التجميل وعملياتها في العالم، حيث أمام الإهتمام العربي المتصاعد بالتجميل بدأت الشركات العالمية تركز وتصنع مستحضرات تجميل "حلال" لا تحتوي على مواد محرمة شرعاً، وتسوق بضاعتها تحت هذا الشعار في حين يرى الخبير الإقتصادي الدكتور رشاد عبده بأن هذه الصناعة لا تستفيد منها الدول العربية بسبب إعتمادها على إستيراد مستحضرات التجميل بنسب تتعدى الـ 90% والجزء المتبقي هو ما يتم تصنيعه، لذا تحتاج هذه الصناعة من يتبناها في الوطن العربي للإستفادة من هذه الفرص محلياً بدلاً من الإستيراد من الدول الأجنبية التي تعتبر المستفيد الأول[20].

فنحن في العالم الإسلامي نتجمل كثيراً ونسعى دائماً على الحفاظ على المظهر الخارجي وفي خارج المنزل، بالرغم من التكلف الزائد على الدخل، كما قال البوطي: المرأة أصبحت زوجة الشارع وليست زوجة الرجل، ففي البيت تتكاسل وفي الشارع تتزين[21]. ولكن هذا لا يدل على أن يهمل الإنسان في ترتيبه ونظافته وأناقته خارج المنزل وفي مكان العمل أو أية جهة أخرى، وحتى إن وصل إلى إجراء أعمال تزينية بسيطة غير منهية، لأنه الأمر المرخص للإنسان في الشريعة الحنيفة.

1.3. المطلب الثالث

إنتشار الفساد مع التجميل

إهتمت الشريعة الإسلامية إهتماماً بالغاً بالمرأة وبمكانتها في المجتمع، حيث ذكر في القرآن الكريم الكثير من المسائل المتعلقة بها، وسمي سور بإسمها، منها سورة النساء، وسورة مريم، لكي يبين ويرفع من صفة المرأة الطاهرة والنقية، حيث كانت النساء في المجتمع العربي غير مرغوب فيها، فنزل الله تعالى آيات كريمة ليرد على ذلك التعامل والنظرة السلبية ويكرم المرأة في كل شؤون الحياة، يقول الله تعالى" وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَىٰ عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلَا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِن زِينَتِهِنَّ

20 https://gate.ahram.o rg.eg/News/3212107.aspx بوابة الأهرام بتاريخ 2022/8/25.

21 البوطي، محمد سعيد رمضان، هذه مشكلاتهم، دار الفكر المعاصر، بيروت، د.ت، ص234.

وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعًا أَيُّهَ الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ"[22]، في هذه الآية الكريمة يأمر الله تعالى النساء بضرب الخمر على الصدور وألا تبدى المرأة زينتها إلا لمحارمها، ويحفظن من الفواحش ومما لا يحل لهن وعن الزنى[23]، وكل هذا تكريماً وصيانة لها من كل سوء وستراً لها من أعين الرجال الغرباء، وما أمر الله تعالى بالحجاب للمرأة الا ستراً للعورة وإتقاء الفتنة، وهذا يدل على الحرص على مكانة عالية عن السلوك للمرأة المحتشمة ونيل الإحترام والتقدير من جانب الناس[24].

فالنساء (المرأة) بذاتها تعتبر زينة وشهوة لسائر الناس، لذا هي أخطر إبتلاء دنيوي فما بالنا بأن تبالغ بالتزيين والتجميل وتبرز مفاتنها الخلقية والمصطنعة أمام أعين الرجال فهي إذا شاءت تستطيع أن تجعل من نفسها بلاء صاعقاً للرجل، لا يكاد يجد سبيلاً للنجاة منه، وتستطيع أن تجعل من شأن نفسها عوناً له على السير في طريق السلامة والنجاة، فكم من أمة كانت ذات شأن بين أمم أخرى فتضاءل شأنها وتهاوى سلطانها بما إنتشر بينهم من الإباحية والتفسخ الأخلاقي، ولم يكن السبب في ذلك الا المرأة، فكلف الله المرأة بوظيفة أن تغمد سلاح فتنتها أمام الرجال ما إستطاعت إلى ذلك سبيلاً حتى لا يقعوا في رهق من أمر هذا البلاء أو الإمتحان[25]، حيث قال تعالى "زين للناس حب الشهوات من النساء والبنين والقناطر المقنطرة من الذهب والفضة والخيل المسومة والأنعام والحرث، ذلك متاع الحياة الدنيا والله عنده حسن المأب"[26]، ولقول الرسول صلى الله عليه وسلم عن أسامة بن زيد رضي الله عنه إنه قال "ما تركت بدي فتنة اضر على الرجال من النساء" متفق عليه[27].

إنتشرت عمليات التجميل بين الرجال والنساء في السنوات الأخيرة في مجتمع العربي أو الإسلامي، حيث نجد عيادات ومراكز التجميل إقبالا كثيفا ومن مختلف الأعمار، ويرجع السبب في هذا الإنتشار إلى زيادة الوعي والثقافة الخاصة بهذا المجال والسيطرة الإعلامية بمواضيع التجميل، حيث إن لوسائل الإعلام المتنوعة التي جهزت برامج خاصة بمسائل التجميل التزييني بمختلف أشكالها الجراحية والغير جراحية[28] الدور الأساسي في زيادة الإقبال على إجراء مثل هذه العمليات، وتؤدي الى إنشغال تفكير وهَم النساء بطموحات وآمال رخيصة وكل ما تحلم به الحصول على الزيادة من الجمال والمديح إبتغاء للشهوة وحصولاً للشهرة لكي تقبل أو تثق بذاتها، بدلاً من إنشغالها بدينها أو بتأسيس أسرة صالحة والإهتمام بتطوير ثقافتها وعلمها وخدمة مجتمعها.

---

22 النور/31.

23 بن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، المحقق: محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ط7، دار القرآن الكريم، بيروت- لبنان، 1402هـ-1981م، 353/1.

24 مشيني، سامية، المرأة في الإسلام، ط1، دار الفكر، القاهرة، 1996، ص55.

25 البوطي، محمد سعيد رمضان، الى كل فتاة تؤمن بالله، ط4، مكتبة الفارابي، دمشق، 1975، ص19-20.

26 ال عمران/13.

27 البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، صحيح البخاري، كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المراة، ط1، دار طوق النجاة، بيروت- لبنان، 1422 هـ، 8/7 .

28 العقيل، صالح بن عبدالله، العوامل الاجتماعية والنفسية المرتبطة باقبال الفتاة السعودية على عمليات التجميل الجراحية، ط4، مجلة جامعة المدينة العالمية، السعودية، د. ت، ص779.

2. المبحث الثاني

آثار التجميل الصحية وضوابطه

وتشمل على ما يلي:

1.2. المطلب الأول

آثار التجميل الصحية

إن من أسمى مقاصد ديننا الحنيف حفظ النفس البشرية من كل سوء وضرر يمسه، وبكل طريقة يأمن سلامته وصيانته، فالأدمى محترم حياً وميتاً في الإسلام[29]، ومن أجل ذلك أباح التداوي والعلاج الطبي بكل وسيلة طبية مشروعة غير متعارضة مع مبادئ ومقررات الشريعة، وبالحد الذي يحقق فيه العلاج للمريض ودفع الآفات والأسقام منه[30]، كما جاء في قوله تعالى "ومن أحياها فكأنما أحيا الناس جميعا"[31]، وأن الشريعة الإسلامية لم تحرم عمليات التجميل بصورة مطلقة، فهناك من العلماء من يقسم هذه العمليات إلى أقسام مختلفة، يختلف حكمها الشرعي نسبة للحاجة لإجرائها وهي عمليات التجميل الضرورية، والحاجية، والترفيهية، والقسم الذي نرتكز عليه في دراستنا هي العمليات التجميلية التزيينية التي لا تدخل ضمن إطار حكم التداوي شرعاً وانما تعتبر محرمة[32].

في السنوات الأخيرة شاعت عمليات التجميل نظراً لتطور الطب التقني الذي له الدور الأساسي وراء إنتشار موضة التجميل حيث سهل إجراء الكثير من العمليات المعقدة والتي كانت تعتبر خطرة من قبل وأصبحت تجري بسهولة ربما بدون جراحة، ومع ذلك فان هناك فئات من النساء يركضن وراء هذه التطورات والإكتشافات الطبية التجميلية من خلال مختلف وسائل التواصل الاجتماعي والتركيز الإعلامي المتضارب وشبكات الإنترنت التي أعدت برامج خاصة بمواضيع تخص المرأة وتعرض لها نصائح ومستحضرات طبية للمحافظة على جمالها والحصول على زيادته، وأدت هذه العوامل الى زيادة إقبال النساء على تجربة مثل هذه العمليات والتعلق بها[33].

وقد عد الأطباء في هذا العصر معظم جراحات التجميل التي بقصد الزينة من قبيل علاج الضرورة وينقسم هذا النوع من العمليات الى قسمين وهي، عمليات الشكل ومن أبرز صورها: تجميل الأنف، الذقن، البطن، الأذن[34]، وعمليات تجديد الشباب وإزالة آثار الشيخوخة وتجميل الوجه والجسم بشد التجاعيد، وشفط الدهون، ونحت الجسم، وغيرها من العمليات التي لا تعد ولا تحصى، التي من شأنها رفع العيوب وتزيين النساء، لكن بالرغم من التطور العلمي المستمر في هذا القسم من العمليات الطبية التجميلية ونجاح معظم الخاضعين لعمليات التجميل إلا أن هناك مخاطر

---

29 السرخسي، محمد بن أحمد بن شمس الأئمة، المبسوط، ط1، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1409 هـ - 1989م،59/1.

30 محمد خالد منصور، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي، ط1، دار النفائس، الأردن، 1419 هـ - 1999م، ص8.

31 المائدة/32.

32 النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، صحيح المسلم،ط1،دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان،1412هـ- 1991م، 1678/3.

33 العقيل، نفس المصدر، ص771.

34 محمد رفعت، العمليات الجراحية وجراحة التجميل، د.ط، دار المعرفة، بيروت- لبنان،1977م،

كثيرة وتشوهات ناتجة عن تلك العمليات مثل التي تنشأ في عمليات طبية أخرى، بل وأكثر خطورة لأن الفارق بين عمليات التجميل وعمليات التداوي ليس بالعلاج للعلة فقط، وإنما يعتمد على الذوق والموضة ولا يصل معظم الأطباء للهدف الذي تحمله النساء الوصول إليه بتغير ملامحها للشكل المطلوب، فتدخل المرأة الى عيادات ومراكز التجميل بأحلام وردية تتأمل شكلها الفاتن والجذاب بعد إجرائها للتجميل وتخرج مكسورة القلب مشينة أمام أعين الناس، كل يصفها ويلقبها بشيء غير لائق لمظهرها الأصلي الرباني، فتعاني من أزمات نفسية تتهرب من الأعين أو تحاول إصلاح الخطأ الطبي بأن تكرر العملية وتزيد الطين بلة، أي تعرض نفسها لخطأ طبي أكبر من قبل.

أجرى مجموعة من الباحثين في مستشفى جامعة زيورخ دراسة عام 2016 بعنوان مضاعفات جراحات التجميل، شملت 109 نساء بمتوسط عمر 38 عاماً، خضعن لعمليات تجميلية في أوروبا والشرق الأوسط، وفحصت الدراسة الحالات الطارئة أو اللاحقة للعملية بين عامي 2010 و2014، وظهرت الأعراض الجانبية على تلك النساء خلال مدة تصل بين 15 يوماً لحد 5 سنوات وأجريت لمعظم المريضات لجراحات فورية بسبب العدوى، أو إستئصال ورم دموي، ووصف لبعضهن علاج بالمضادات الحيوية، وأضطرت أخريات لجراحة إستئصال المواد المزروعة، وفي كتاب (please don’t die trying to become beautiful) يحذر الدكتور(david rahimi) من إنتشار الليزر كعلاج لتقشير الجلد وتفتيحه، حيث يمكن أن تحدث هذه العمليات بالليزر للحروق والندبات، وبسبب إختلالات في لون الجلد، كما قد تنتج إصابات مشوهة ونادراً ما تتعرض الحالة للوفاة[35]، فالله تعالى حرم الخمر والميسر مع أن فيهما منفعة ما، لأن مفسدتهما أكبر، حين قال تعالى "يسألونك عن الخمر والميسر قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس وأثمهما أكبر من نفعهما"[36]، فالطبيب ملزم بأن يقارن بين الآثار السلبية المترتبة على عمله وبين الأضرار الناشئة على عدمها والمصلحة الناشئة منها.

2.2. المطلب الثاني

ضوابط التجميل

أولا: الضوابط المتعلقة بالتزيين والتجميل بصورة عامة وهي:

– الستر والإبتعاد عن التبرج، قال الله تعالى " وَقُل لِّلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَاۖ وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ"[37].

فقول الله تعالى هذا يدل على أن لا يظهر شيء في زينة المرأة للأجانب إلا ما لا تستطيع أن تخفيه، ويقصد به الوجه والكفان، إشارة إلى الحديث الشريف، حيث قال الرسول صلى الله عليه وسلم "يا أسماء إن المرأة اذا بلغت

---

35 بتاريخ2022/8/30 https://www.aljazeera.net/news/women/2020/7/8/%D9%85%D8%AE%D8%A7%D8%B7%D8%B1%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%A3%D8%AC%D9%84%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7%D9%84-%D9%85%D8%A7-%D9%84%D8%A7-%D9%8A%D8%AE%D8%A8%D8%B1%D9%83

36 البقرة/219.

37 النور/31.

المحيض لم تصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار الى وجهه وكفيه"[38]، وقد أمر الله تعالى بضرب الخمر على الجيوب، وهي المقانع تضرب على الصدور، لتواري ما تحتها من صدر المرأة ترائبها، فخالق بهذا اشعار نساء الجاهلية، وقد نهى الله عز وجل المراة اذا خرجت من منزلها ان تمشي وتعالى وتغنج ودلال أو أن يخرج بين الرجال وغير محجبة ويبدو مفاتنها، وكل هذا من قبيل التبرج[39]، فالمرأة لا يجوز لها إظهار زينتها لرجل غير محرم لها أو مراعاة حدود الزينة المشروعة لها.

– أن لا يكون في التزيين والتجميل تشبه منهي عنه، كالتشبه بالرجال أو أهل الكفار والفسق والفجور، كما هو الحال في هذا العصر، أصبحن النساء يقلدن أية موضة تدرجها المشاهير والفنانات بدون إعتبار لتقاليدهن الأصلية، قال إبن عباس رضي الله عنه "لعن رسول الله على الله عليه وسلم المتشبهين من الرجال بالنساء، والمتشبهات من النساء بالرجال"[40].

– حسن النية والإعتدال في الزينة وعدم الإسراف فيه، فمن واجب المرأة المسلمة الإهتمام والمحافظة على نظافتها وترتيبها ضمن الحدود المشروعة لها، ويحل لها التزيين دون مبالغة ودون قصد الكبر والعجب ولفت الإنتباه والأعين، لأنه سبيل إلى ما نهاه الله تعالى من لباس الشهرة، ودون الإسراف والتبذير في شراء أدوات التزيين والتجميل، لقوله تعالى " إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُورًا"[41]، وغيرها من الآيات الواردة في نهي الإسراف والتحذير منه، وحسن النية أو القصد هنا أن تتزين المرأة وتحسن مظهرها بهذه حسن التبعل لزوجها ومحاولة غض بصره وإحصانه إذا كانت متزوجة، أو الظهور بهيئة جميلة حسنة أمام إخواتها حيث أن العمل مع النية الحسنة أمر يثاب عليه الإنسان، فمن يرتدي جميل الثياب إظهارا لنعم الله واستعانة على طاعته يؤجر عليه[42].

ثانياً: الضوابط المتعلقة بعمليات التجميل الجراحية

إضافة إلى مراعاة الضوابط المتعلقة بالتزيين والتجميل بصورة عامة، لابد من مراعاة المبادئ والشروط التي بوجودها شُرع العمل الطبي من أجل التداوي والمعالجة، وبالنظر لما تتضمنه الجراحة من أضرار ومخاطر قد تنتهي بحياة الانسان أو بتلف عضو من أعضاء جسده، ومن أهم الضوابط مما يلي:

– أن يقوم بالعملية التجميلية طبيب مختص وخبير بتلك المهنة حسب القواعد والأصول الطبية المقررة في الدولة التي يعمل فيها ذلك الطبيب، حيث أن طبيب التجميل هو صاحب الدور الأكبر في العملية وفي تحقيق الشفاء والحصول على النتيجة التي يطمحها الخاضع للتجميل[43].

---

38 ابو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي، المحقق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، سنن ابي داود،ط1، دار الرسالة العالمية،دمشق–سوريا، 1430هـ–2009م، 358/4.

39 نفس المصدر، 358/4.

40 البخاري، نفس المصدر، كتاب اللباس، 55/7.

41 الفرقان/67.

42 البخاري، نفس المصدر، باب الاعمال باللباس، كتاب بداء الوحي، 2/1.

43 قانون نقابة الاطباء رقم (81) لسنة 1984 المعدل.

– أن يغلب على الظن نجاح العملية، وإذ لا يترتب عليها ضرر على صحة الخاضع للعملية، كإتلاف عضو فجسد الإنسان ملك لله تعالى، ولا يحق لأحد أن يتصرف فيه إلا إذا غلب على الظن حصول المقصود منه، وإلا أصبح جسد الإنسان سبيلاً للعبث والتجارب[44]، لقوله تعالى "وَلا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ"[45].

– أن يأذن المريض (الشخص الخاضع للتجميل) في إجراء العملية، وإلا يعتبر إعتداء عليه، لقوله تعالى " وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ"[46].

– أن لا تؤدي إجراء العملية الى كشف العورة والتي هي ما أمر الله ستره من بدن الإنسان، وينهي النظر اليه[47]، بالرغم من إن هناك حالات مرضية يحل كشف العورات عند مجموعة من أنواع الضرورات، إذن لا يجوز للطبيب إجراء عملية تجميل بكشف عورة الخاضع للعملية وذلك لخلو هذا النوع من العملية من عنصر الضرورة كما في العمليات الطبية الجراحية من أجل التداوي.

الخاتمة

بعد أن مَنَّ الله علينا وأتممنا ما بدءنا في صياغته فقد وصلنا إلى النتائج والتوصيات الآتية:

أولا: النتائج

– لقد خلق الله الإنسان في أحسن تقويم، فالأصل في الإنسان الرضا بما قسم الله له من شكل وعدمُ المبالغةِ في إجراء العمليات التجميلية مراعاةً لمقصد الشارع في حفظ النفس والمال، مع أهمية تفتيش الحكم الشرعي لكل عمل تجميلي قبل إجرائه.

– إن الأعمال التجميلية التي تهدف إلى التدليس و التحايل والتغرير والفرار من العدالة محرمة شرعاً لمخالفتهم للنصوص والقواعد الشرعية.

– إن عمليات التجميل شاعت كثيراً بين الرجال والنساء في مجتمعنا الإسلامي، ووصلت نتائجها لحد معاكس للغاية المرجوة منها وتبدو لو أنها تسمى عمليات التشويه كان أولى، مما يؤدي إلى مخاوف كثيرة وأهمها إخفاء الملامح الربانية البريئة أمام الأنظار وبالأخص في النساء، مما يستدعى العلماء والفقهاء والباحثين التوجه إلى المجال الطبي ومتابعة البحث في العمليات التجميلية التي تتجدد بإستمرار.

– نظراً للتطور التكنولوجي ووسائل التواصل الاجتماعي، إنتشرت بصورة هائلة ظاهرة ملئ تفكير جيل الشباب بمتابعة الأزياء والموضة ومستحضرات التجميل، الأمر الذي يهدد مستقبل وثقافة ووعي وإدراك هذا الجيل الواعد في مجتمعنا ونحن من هذا الدين الحنيف الطاهر.

---

44 الجبير، هاني بن عبد الله بن محمد، الضوابط الشرعية لعمليات التجميل، ورقة علمية مقدمة لندوة العمليات التجميلية بين الشرع والطب، ص7.

45 البقرة/195.

46 البقرة/ 190.

47 نفس المصدر، ص10.

– إن الشريعة الإسلامية صالحة لكل زمان ومكان، مهما تطور الزمان وإختلفت الأحوال هناك نصوص وأحكام صريحة أو مستنبطة لشامل القضايا الإجتماعية وقضايا تخص النساء ومن ضمنها أحكام التزيين والتجميل.

– وصلت تكاليف النساء من مواد التزيين وعمليات التجميل في أغلب البلدان الى حد التبذير والاسراف الزائد ومقارنة بالدخل.

– النساء المسلمات يتربجن ويخضعن لعمليات التجميل بصورة أكبر من النساء الغربيات، فالنساء في هذا العصر يحتاجون الى معرفة الحكم الشرعي في هذه المسألة.

– إن كل عمل من شأنه يهدف إلى تحسين الشيء في مظهره الخارجي بتغييره بالزيادة أو النقصان يعتبر تجميلاً.

– نظراً لتزايد الراغبين في عمليات التجميل دون إستفسار وتأكيد، أنتجت الشركات التجارية مستحضرات رديئة النوعية أو تستعمل مواد منتهية الصلاحية، والتي من شأنها حدوث أضرار جسيمة على صحة الناس.

ثانيا: التوصيات

– نوصي بإجراء بحوث وندوات أكثر لغرض الوصول إلى بيان أحكام جديدة في المجال الطبي وخاصة المستجدات والنوازل المتعلقة بالمجال التجميلي، حيث أنه أصبح من المسائل المهمة والتي تتجدد بإستمرار.

– نوصي الأطباء والعاملين في حقل العمليات التجميلية، إلى الإطلاع على الضوابط الشرعية والصحية، لهذه العمليات، وتحري المباح منها والإبتعاد عن الغير مشروعة والمضرة منها.

– نوصي بنشر النصح والتوعية الإجتماعية بالضوابط الشرعية للتزيين والالمام بالآثار المترتبة على إنتشار العمليات التجميلية وكيفية الحد والإبتعاد منها.

– وأخيرا نوصي المرأة المسلمة بأن تتقى الله تعالى في نفسها ودينها ومالها، وأن تحافظ على خلقتها السمحة البريئة التي أنعمها الله تعالى وتحرص على تفقه دينها الحنيف ما لها وماعليها والأتجر عقلها وراء إعلانات تجار البشر بالتلاعب في ملامحها دون حاجة والخضوع لهذه العمليات التجميلية المنتشرة بصورة هائلة.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

ابن منظور، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري، لسان العرب، دار صادر– بيروت،2003م.

أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي، المحقق: شعيب الأرناؤوط وآخرون، سنن ابي داود،ط1، دار الرسالة العالمية، دمشق– سوريا، 1430هـ-2009م.

أسامة الصباغ، العمليات التجميلية وحكمها في الشريعة الإسلامية، دار ابن حزم، ط10، 1420هـ - 1999م.

أنوار الجرف، عمليات التجميل-مفهومها أنواعها أحكامها، (بحث)، 2016م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصحيح المختصر، تقديم: عبدالقادر شبية، ط1،مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض،2008م.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبد الله، المحقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، صحيح البخاري،كتاب النكاح، باب ما يتقى من شؤم المرأة، ط1، دار طوق النجاة، بيروت– لبنان، 1422هـ.

البرهاوي، رعد محمود، المرأة في الحضارة الإسلامية، مركز البحوث الإسلامية المعاصرة، بغداد– العراق، ط1، 2009م.

بن كثير، عماد الدين أبي الفداء إسماعيل، المحقق: محمد علي الصابوني، مختصر تفسير ابن كثير، ط7، دار القرآن الكريم، بيروت- لبنان، 1402هـ-1981م.

البوطي، محمد سعيد رمضان، الى كل فتاة تؤمن بالله، ط4، مكتبة الفارابي، دمشق- سوريا، 1975م.

البوطي، محمد سعيد رمضان، هذه مشكلاتهم، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، د.ت.

الجبير، هاني بن عبد الله بن محمد، الضوابط الشرعية لعمليات التجميل، ورقة علمية مقدمة لندوة العمليات التجميلية بين الشرع والطب،

حساين سامية، خصوصية الجراحة التجميلية فقهاً وقضاء وتشريعاً، جامعة أحمد بوقرة، بومرداس- الجزائر، مجلة المفكر، ع13، د.ت.

الزبيدي، محمّد بن محمّد بن عبد الرزّاق الحسيني، أبو الفيض، الملقّب بمرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، المحقق: مجموعة من المحققين، دار الهداية، الكويت، د.ت.

ساجدة طه محمود الفهداوي، العمليات التجميلية بين الحل والحرمة، (بحث)، كلية التربية- جامعة بغداد، العراق، 1431هـ - 2009م.

السرخسي، محمد بن أحمد بن شمس الأئمة، المبسوط، ط1، دار المعرفة، بيروت- لبنان، 1409 هـ - 1989م.

عبد السلام التنوجي، المسؤولية المدنية للطبيب في الشريعة الإسلامية في القانون السوري والمصري والفرنسي، دار المعارف- لبنان، 1967م.

العقيل، صالح بن عبد الله، العوامل الاجتماعية والنفسية المرتبطة باقبال الفتاة السعودي على عمليات التجميل الجراحية، ط4، مجلة جامعة المدينة العالمية، المملكة العربية السعودية، د. ت.

قانون نقابة الاطباء رقم (81) لسنة 1984 المعدل.

القرضاوي، يوسف عبد الله،عمليات شد الوجه وشفط الدهون وإزالة الشعر الزائد جائزة، بتاريخ 2022/8/30.

كنعان، أحمد محمد، الموسوعة الطبيّة الفقهيّة، تقديم: محمد هيثم الخياط،ط1، دار النفائس، بيروت-لبنان،1421هـ-2000م.

https://www.aljazeera.net/news/women/2020/7/8/%D9%85%D8%AE%D8%A7%D8%B7%D8%B1%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%A3%D8%AC%D9%84-%D9%84%D9%85%D8%B3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%A7%D9%84-%D9%85%D8%A7%D9%84%D8%A7-%D9%8A%D8%AE%D8%A8%D8%B1%D9%83

محمد بن أحمد بن الأزهري الهروي، أبو منصور، المحقق: محمد عوض مرعب، تهذيب اللغة، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان،ط1، 2001م.

محمد رفعت، العمليات الجراحية وجراحة التجميل، د.ط، دار المعرفة، بيروت- لبنان،1977م.

محمد قلعجي- حامد صادق قنيبي، معجم لغة الفقهاء، ط2، دار النفائس- الأردن،1408هـ-1988م.

مشيني، سامية، المرأة في الإسلام، ط1، دار الفكر، القاهرة- مصر، 1996م.

منصور، محمد خالد، الأحكام الطبية المتعلقة بالنساء في الفقه الإسلامي، ط1، دار النفائس، الأردن، 1419 هـ - 1999م.

النسائي، أحمد بن علي بن شعيب بن علي بن سنان بن بحر بن دينار، أبو عبد الرحمن النسائي، المحقق: صبري بن عبد الرحمن الشافعي – سيد بن عباس الجليمي، تفسير النسائي، ط1، مكتبة الرشد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت- لبنان، 1410هـ-1990م.

النيسابوري، أبي الحسين مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، المحقق: محمد فؤاد عبدالباقي، صحيح المسلم،ط1،دار احياء التراث العربي، بيروت- لبنان،1412هـ- 1991م.

النيسابوري، نظام الدين الحسن بن محمد بن حسين، المحقق: زكريا عميرات، غرائب القرآن ورغائب الفرقان، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان،ط1، 1416 هـ.

https://gate.ahram.org.eg/News/3212107.aspx بوابة الأهرام بتاريخ 2022/8/25.